

«PER LA MIA GLORIA LI HO CREATI»

GIOVANNI HELEWA

Agli esiliati figli d'Israele il Deuteroisaia ricorda, quale premessa e conferma della vicina loro redenzione, questa verità: *per la sua gloria* il Signore li ha creati (Is 43,7). La teleologia espressa nel v. trascende per sé i termini del contesto immediato, essendo tale da conferire una intelligibilità teologica globale a quella che siamo soliti chiamare la storia della salvezza. E' però degno di nota che la s'incontri coinvolta direttamente nella proposizione di un messaggio lieto quale appunto quello di Is 43,1-7, sì da emergere in esso come un preciso motivo di speranza. La testimonianza è preziosa: convincersi che tutto nella propria storia era finalizzato alla gloria del suo Dio, costituiva per Israele un imperativo di fede irrinunciabile, e non già una semplice acquisizione teorica. «Per la mia gloria li ho creati»: l'asserzione è di quelle che dimostrano quanto fosse illuminato nella religione biblica l'impegno di comprendere la verità della storia nella verità di Dio; ed è l'espressione sicura di una fede intenta a farsi, nelle diverse situazioni, adesione ai pensieri ed alle vie del Dio Altissimo (cf Is 55,8-9).

«Per riguardo a me, per riguardo a me lo faccio... Non cederò ad altri la mia gloria» (Is 48,11). «In occidente vedranno il nome del Signore e in oriente la sua gloria» (Is 59,19). «Della gloria del Signore sia piena tutta la terra» (Sal 72,19). «Non a noi, Signore, non a noi, ma al tuo nome da' gloria» (Sal 115,1). E' facile notare in questi esempi il modo in cui il tema tende ad esprimersi nella religiosità israelitica: la visione è quella di un'opera di Dio tutta finalizzata alla gloria di Dio e governata quindi, di momento in momento, dalla legge vincente di tale intenzione divina; ed è la fede di un popolo che, riconoscendosi sede viva di questo progetto di Dio, cerca di attingere alla verità così contemplata ed apprezzata le proprie certezze lungo il cammino della storia.

In questa prospettiva intendiamo leggere il tema che fa capo

alle parole riferite nel titolo¹. Vi sono coinvolti, in particolare, i motivi per cui Israele pensava di dovere lodare il suo Signore in ogni tempo e situazione e di potere sempre accogliere il presente ed attendere il futuro con solidità di fede e sicurezza di speranza. Pur tuttavia circoscritto in questi limiti, il tema richiede un'attenzione previa alla nozione biblica e teologale di «gloria», in se stessa ed in rapporto alla nozione anch'essa biblica e teologale di «santità».

I. UNA NOZIONE EMINENTEMENTE EPIFANICA

La matrice terminologica è l'ebraico *kabôd*, che nella Bibbia Greca viene tradotto con *doxa*². Colto a quel livello semantico a cui appare nella tematica che studiamo, il concetto è riferibile per sé a cose o persone o situazioni che sono degne di considerazione e di stima, che incutono rispetto od ammirazione³. E' *ka-bôd*, ad esempio, lo splendore luminoso dell'arcobaleno (Sir 43,12), come anche la magnificenza del Libano (Is 35,2; 60,13) o la grandiosità e bellezza del tempio (Ag 2,3.9); ed è *kabôd* l'abbondanza dei beni (Gen 31,1) o il loro valore prezioso (Is 22,24), come anche l'aristocrazia di un popolo (Is 5,13), la sua potenza o ricchezza o prestigio (Is 16,14; 17,3.4; 21,16; 61,6). Ma è *kabôd* soprattutto la stima e considerazione e fama ed onore che una persona è ritenuta essersi guadagnato e di cui si trova effettivamente circondata⁴; e nella medesima linea, il Signore stesso è detto

¹ Nella medesima prospettiva, ad esempio, si colloca l'ottimo studio paolino di H. SCHLIER, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*, in «Studiorum Paulinorum Congressus Intern. Cath.», 1961, (Analecta Biblica 17-18), vol. I, Romae 1963, pp. 45-56. Segnaliamo in particolare l'abbondante bibliografia elencata in pp. 45-46 e che riguarda anche l'A.T.

² G. KITTEL e G. VON RAD, art. *doxa* in ThWB, II, 235-258 (tr. it.: GLNT, II, 1384-1404). Buona la presentazione di P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, Paris 1954, pp. 212-220.

³ L'etimologia è lineare. Alla radice *kbd* fa capo l'idea generica di «peso», per cui si hanno i derivati verbali: «essere pesante» o «avere peso». Prolungamento metaforico: «avere peso nella considerazione di qualcuno». A questo stadio semantico emerge l'uso del sostantivo *kabôd*.

⁴ Gen 45,13; Pr 3,35; Is 14,18; Os 4,7; Sal 7,6; cf anche 1 Sam 9,6; 22,14. Notare in Os 4,7; Pr 3,35; 13,18; Sir 5,13, l'espressa antitesi con *qalôn*: ignominio, disonore, vituperio. E' significativa l'etimologia di questo vocabolo: pochezza, leggerezza, mancanza di peso (ved. n. precedente).

essere il *kabôd* dei suoi fedeli: chi gode della sua protezione si ritrova onorato nella società, stimato e rispettato⁵.

1) *Un manifestarsi caratteristico di Dio*

Potremmo moltiplicare gli esempi, ma questi che abbiamo riferito evidenziano già un concetto generico abbastanza lineare: è *kabôd* tutto ciò che in determinati individui o popoli, oggetti o circostanze, è tale da attirare lo sguardo e colpire l'attenzione suscitando compiacimento ed ammirazione, sollecitando stima e considerazione; e si tratta di valori come la ricchezza e la potenza, il prestigio e la celebrità, il fascino di cose belle o preziose o grandiose o luminose. Il concetto tuttavia dev'essere ancora precisato: sono *kabôd* questi valori per il fatto che *splendono*, ossia sono espressi o dimostrati sicché sono attualmente o almeno possono essere avvertiti e percepiti ed apprezzati. E' un aspetto insito al concetto: un *kabôd* che non abbia dimensione epifanica sarebbe una contraddizione⁶.

A questi risvolti semantici dobbiamo pensare allorquando leggiamo il tema biblico della «gloria di Dio». Il concetto è elevato a dignità teologale e porta quindi i segni dell'analogia trascendentistica congeniale al linguaggio che si occupa del divino. A seconda dei contesti, vengono coinvolti, ma riferiti a Dio e contrassegnati da trascendenza, valori di alto contenuto positivo come la potenza e la grandezza e la maestà e la magnificenza, ecc. Ma più importante ancora, rimane presente la predetta dimensione epifanica. «Davanti a tutto il popolo sarò glorificato» (Lev 10,3). «Sarò glorificato (quando interverrò) nel faraone e in tutto il suo esercito, così gli Egiziani sapranno che io sono il Signore» (Es 14,4.17.18). «Eccomi contro di te, Sidone, e sarò glorificato in mezzo a te. Si saprà che io sono il Signore quando farò giustizia di te...» (Ez 28,22). Sono istruttivi questi esempi, perché evidenziano la situazione in cui la nozione del *kabôd* biblico s'inserisce di norma nel discorso teologale. Si tratta in concreto di circostanze in cui, intervenendo nel modo che a lui si addice, il Dio

⁵ «Ma tu, Signore, sei mia difesa; tu sei mio *kabôd* e sollevi il mio capo» (Sal 3,4; cf 62,8). Nella stessa linea: il Signore è il *kabôd* del suo popolo (Sal 106,20; Ger 2,11).

⁶ Come sarebbe contraddittoria una luce che non splenda, ed assurdo accendere una lucerna per metterla sotto il moggio (cf Mt 5,14-16; Lc 8,16; 11,33; Mc 4,21).

d'Israele è detto dimostrare il proprio *kabôd* e portare l'uomo a conoscerlo e riconoscerlo per quello che è. In realtà, è l'agire divino che viene dimostrato; ma esso è ritenuto interpellare l'uomo come la manifestazione di un *kabôd* in cui splende innegabile e vincente qualcosa della perfezione e grandezza per cui il Signore è Dio e degno di essere riconosciuto come tale. Per sé, la mente raziocinante è capace di sapere, ad esempio, che l'onnipotenza è perfezione di Dio; ma non emerge ancora a questo livello conoscitivo la nozione biblica di *kabôd-doxa*-gloria. La nozione emerge invece congeniale in quelle situazioni dove l'onnipotenza divina, manifestata tale nella realtà di cose od eventi, come tale è resa avvertibile e riconoscibile⁷. Si presuppone, dinamicamente insiti a cose od eventi, un «apparire» ed un «vedere», la logica cioè epifanica di una dimostrazione che si lascia apprezzare, di uno splendore che si lascia avvertire ed ammirare⁸.

A sua volta, la dimensione epifanica porta ad un'altra precisazione: partendo dal presupposto che quello d'Israele è il Dio Invisibile⁹, comprendiamo facilmente che il *kabôd* divino non può designare l'essenza stessa di Dio, ma soltanto il modo in cui Dio si trova a volersi manifestare e ciò che di sé egli consente di fare conoscere. Perciò, quando del Signore si dice che è «il Dio della gloria» (Sal 29,3) o «il Re della gloria» (Sal 24,7-10), s'intende certo parlare di un *kabôd* che è divino, di una gloria come soltanto Dio può di sé rivelare; e s'intende anche confessare che il *kabôd*, questo splendore di tutto ciò che è buono e bello e grande e maestoso, è da riferirsi a Dio per antonomasia; ma non si pretende affatto che la visione del *kabôd* divino possa introdurre nella visione di Dio così come è in se stesso. Anzi, riconoscere che il Signore è Dio glorioso significa avere colto nella mediazione epifanica di cose o di eventi un *kabôd* tanto ricco di verbo teologale da interpellare l'intelligenza religiosa come la rivelazione e testimonianza di quest'ulteriore verità: il Signore è l'Altissimo e rimane al di sopra di ogni sua possibile manifestazione di gloria¹⁰.

⁷ Un esempio: si racconta il *kabôd* del Signore raccontando i *prodigi* da lui compiuti (Sal 96,3). Avremo modo di apprezzare l'equivalenza oggettiva tra «opere» divine e «gloria» divina.

⁸ Il *kabôd* del Signore «appare» perché gli Israeliti lo «vedano» (Es 16,7.10). Apparire: Is 60,1-2; vedere: Is 40,5.

⁹ Es 33,20; Sir 43,31; cf. Gv 1,18; 1 Tm 6,16.

¹⁰ Nelle «opere del Signore» si può e deve «contemplare la sua gloria» (Sir 42,15-16.25); ma in tale impegno di lode s'intende celebrare colui che rimane al di sopra di ogni sua opera o manifestazione gloriosa (43,27-31).

2) *La dialettica dell'affermazione e della negazione*

Così infatti come si presenta tradizionalmente nei contesti detti «teofanici», il *kabôd* del Signore emerge segnato sempre da una ambivalenza caratteristica. *Es 33,18-23* ne è un esempio classico¹¹. A Mosè che chiede: «Fammi vedere il tuo *kabôd*» (v. 18), il Signore promette di fare passare davanti a lui «tutta la sua bontà» (v. 19), ossia lo splendore della sua eccellenza¹². La rivelazione è possibile, ma una limitazione viene fissata: «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può verdermi e restare vivo» (v. 20). E' negata all'uomo una visione che possa intaccare l'integrità del mistero divino. Passerà effettivamente il *kabôd* del Signore e Mosè ne avrà l'inequivocabile percezione; ma è tale e tanto lo splendore del fenomeno, che su Mosè viene estesa un'ombra protettrice (vv. 21-23). Essendo teofanica, la «gloria» fa vedere Dio, certo, ma nella misura in cui tale esperienza è consentita ad un figlio d'uomo. Affermazione e negazione: l'affermazione riguarda un effettivo manifestarsi di Dio attraverso la mediazione del suo *kabôd*; la negazione invece precisa i limiti oltre i quali non può estendersi l'intuito umano. Bisogna riconoscere che *Es 33,18-23* è il contesto biblico dove la nozione di *kabôd* si trova più densamente rivestita di trascendenza divina, sì da coincidere quasi con la stessa eccellenza del divino. E per questo, la negazione vi emerge più fortemente sottolineata: il brano è indubbiamente teofanico e Mosè è presupposto avere percepito un'effettiva presenza del Signore; ma si è voluto insistere sul fatto che è stato il Dio Invisibile a farsi riconoscere presente¹³.

¹¹ Le tre sentenze successive attribuite al Signore ed introdotte ognuna con la formula *wayômer* («e disse»: vv. 19.20.21) fanno pensare che il brano non sia unitario dal punto di vista delle fonti letterarie (M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, in «Das Alte Testament Deutsch, 5», Göttingen, 2. Auflage, 1961, p. 121). Tematicamente però il testo è lineare e s'inserisce perfettamente nel suo attuale contesto: J. BEUMER, *Die Gottesschau des Moses*, in *Geist und Leben* 21 (1948) 221-230; A.-M. BESNARD, *Le mystère du nom*, (Lectio Divina 35), Paris 1962, pp. 43-53.

¹² *Tûb*, nel contesto, non significa «bontà» in senso morale o psicologico (benignità, compassione, amore, misericordia, come ad esempio in *Is 63,7*; *Sal 25,7*; *31,20*; *145,7*; ecc.), bensì «bontà» in senso quasi fisico e ontologico: ricchezza, abbondanza, eccellenza, bellezza (cf *Is 1,19*; *Ger 31,12.14*; *Sal 65,5*; *Os 10,11*), come in *Sal 27,13*. La nozione è parallela a quella di *kabôd*.

¹³ Questo tipo di ambivalenza (affermazione-negazione) è insito anche al tema biblico del «volto di Dio» e della sua «visione» desiderata:

Anche se diversamente bilanciate, l'affermazione e la negazione si ripresentano nelle altre descrizioni teofaniche dove si parla espressamente del «*kabôd* del Signore». Istruttivo, ad esempio, il modo in cui Ezechiele ricorda la «visione» accordatagli al momento della sua chiamata (cc. 1-3)¹⁴. Parla di una «apparizione» (oppure: «figura», «aspetto», «forma») della «gloria del Signore» ed afferma schiettamente di averla «veduta» (1,28). Ma quale è stata la consistenza teofanica del fatto? Al profeta è stato dato di vedere un insieme di fenomeni intrisi di straordinaria luminosità; gli è stato pure concesso di percepire in tale visione una presenza particolare del divino — giusto quanto bastava perché potesse avere la sicurezza di essere interpellato dal Signore in persona. Fin qui l'affermazione. Quanto alla negazione, essa è insita ai fatti così come li racconta Ezechiele: lo splendore stesso di tanto *kabôd* ha impedito al suo sguardo di trascendere la mediazione creaturale del fenomeno e d'inoltrarsi nelle profondità del mistero (1,26-28). La stessa luminosità caratterizza la «gloria del Signore» vista lasciare il tempio e la città santa (10,4.18.19; 11,23) e di nuovo contemplata ritornare a Gerusalemme e riempire il tempio ricostruito (43,3.4.5). E si tratta sempre di un fenomeno che nell'essere percepito come uno splendore epifanico della presenza divina, finisce per indicare alla coscienza dell'uomo che rimane invisibile il Signore rivelatosi in tale modo presente. Dio si nasconde nello stesso *kabôd* in cui consente di manifestarsi.

Era questa una certezza a cui Israele non poteva in alcun modo rinunciare, pena l'illusione di una religiosità svuotata di contenuto teologale. Il problema per l'intelligenza israelitica non era quello di credere in un Dio Altissimo ed Invisibile, ma di concepire e descrivere nel modo giusto l'auto-manifestarsi storico di un tale Dio. Una soluzione è stata l'innegabile ambivalenza riconosciuta al fenomeno teofanico della «gloria del Signore».

Che ciò fosse una preoccupazione molto sentita è dimostrato pure dalla frequenza con cui interviene nelle tradizioni teofani-

G. HELEWA, *Il desiderio di «vedere il volto di Dio» nella pietà dei Salmi*, in *Ephem. Carmeliticae (Teresianum)* 27 (1976) spec. pp. 110-119.

¹⁴ Ved. il cap. «Vocazione profetica e rivelazione divina» in G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II: *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Brescia 1974, pp. 70-92. Anche: W. VOGELS, *Les récits de vocation des prophètes*, in *Nouv. Rev. Théol.* 95 (1973) 3-24; G. HELEWA, *L'esperienza di Dio nell'Antico Testamento*, in A.v., «La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica», a cura di E. Ancilli e di M. Papanozzi, Città Nuova Ed., Roma 1984, vol. I, pp. 118-148.

che l'elemento «nube» o «fumo»¹⁵. La «nube» e la «gloria» sono per sé due fenomeni distinti; e non di rado vengono proposte isolatamente. Laddove però appaiono associate¹⁶, il loro congiunto peso teofanico proietta una concezione teologica profondamente meditata ed accuratamente espressa. Quando decide di manifestarsi ai suoi, il Dio d'Israele si serve liberamente di elementi creaturali adatti allo scopo, come appunto lo splendore luminoso o la nube avvolgente; ma egli lo fa nel modo che a lui si addice: il fenomeno visibile lo indica sicuramente presente ed insieme lo nasconde allo sguardo dell'uomo. La rivelazione c'è, ma rimane intatto il mistero.

Ai contesti diversi non va imposta una lettura univoca. Non possiamo confondere la «gloria del Signore» che è detta apparire come un fenomeno sensibile a se stante, e la «gloria del Signore» che è detta invece rivelarsi nella realtà dinamica di eventi o situazioni storiche. E' innegabile, infatti, la differenza che emerge in questi due esempi: «La gloria del Signore appariva agli occhi degli Israeliti come fuoco divorante sulla cima della montagna» (Es 24,17); «Allora si rivelerà la gloria del Signore e ogni uomo la vedrà» (Is 40,5). Nel primo caso, il *kabôd* divino è ritenuto essere stato visto dall'occhio umano come poteva esserlo un elemento inequivocabilmente sensibile quale appunto una massa di «fuoco divorante»; nel secondo caso, invece, il *kabôd* divino si trova a designare la dimensione per così dire teologica della imminente consolazione-redenzione dei figli d'Israele¹⁷. Al di là tuttavia di detta differenza, rimane un denominatore comune ovunque presupposto: concetto teologico eminentemente epifanico, questo del *kabôd* divino poteva maturare solamente nel tessuto vivo di una religiosità aperta alla verità dell'immanenza divina ed insieme profondamente segnata da un senso altissimo della trascendenza divina. In genere, esso designa il modo in cui l'invisibile Dio d'Israele consente di manifestarsi ai suoi e di farsi da loro cono-

¹⁵ Ad esempio: Es 19,9,16; Num 9,15-23; 14,14; Dt 4,11; 5,22; 1 Re 8,12; Is 6,4... Altre indicazioni in P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (cit.), p. 217, n. 3.

¹⁶ Come, ad esempio, in Es 24,16: «La gloria del Signore venne a dimorare sul monte Sinai e la nube lo coprì per sei giorni». Anche: 16,10; 40,34-35; Num 17,7.

¹⁷A conferma di questa lettura, notare l'indubbio parallelismo oggettivo tra Is 40,5: «Allora si rivelerà la gloria del Signore e ogni uomo la vedrà», e Is 52,10: «Tutti i confini della terra vedranno la salvezza del nostro Dio» (cf anche Sal 98,3). Da segnalare pure l'equivalenza «nome»-«salvezza»-«gloria»-«prodigi» in Sal 96,2-3.

scere nella sua grandezza e potenza e ricchezza e maestà. Possiamo infatti definire il *kabôd* del Signore come lo splendore che s'irradia laddove ed ogniqualvolta il Dio d'Israele decide di farsi dinamicamente presente — uno splendore che si lascia «vedere» o più genericamente «percepire» e che, essendo appunto *teofanico*, interpella il senso religioso soprattutto come una testimonianza rivelatrice di mistero. Ed è il mistero di un Dio altissimo ed invisibile la cui grandezza, nel momento stesso in cui è «percepita» splendere e contemplata immanente a cose o situazioni od eventi, è riconosciuta trascendere ogni mediazione epifanica e rimanere al di là di ogni adeguato apprezzamento d'uomo.

II. «SANTITÀ» E «GLORIA» DEL SIGNORE

Non è soltanto un concetto il *kabôd* del Dio d'Israele; è un tema ricchissimo che percorre in profondità la religione biblica e conferisce ad essa uno spessore teologale inconfondibile. In particolare, è un tema che rientra in quello che dobbiamo riconoscere come un patrimonio prestigioso della fede d'Israele: contemplare nel mondo della natura e in quello della storia un'opera di Dio tanto ricca di Dio stesso da essere un'epifania celebrativa della sua perfezione. «Della gloria del Signore è piena la sua opera» (Sir 42,16). Per cogliere adeguatamente le premesse e l'incidenza di simile visione, è opportuno occuparci adesso del binomio «santità»-«gloria», che è sicuramente una conquista primaria del pensiero religioso.

Nel racconto della sua chiamata al ministero profetico¹⁸, Isaia riferisce di avere udito dei «serafini» proclamare: «Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria» (Is 6,3). Il testo merita tutta la fortuna che ha sempre avuto nella storia dell'esegesi. Con la proprietà terminologica che gli si riconosce, Isaia impiega in evidente parallelismo due nozioni basilari, quella della «santità» e quella della «gloria» di Dio, distinguendo la sfera propria di ciascuna e riferendole l'una all'altra all'interno di una visione teologica articolata.

¹⁸ J. ENGNELL, *The Call of Isaiah: an exegetical and comparative Study*, Uppsala 1949; E. JENNI, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*, in *Theol. Zeit.* 15 (1959) 321-339; F. MONTAGNINI, *La vocazione di Isaia*, in *Bibbia e Oriente* 6 (1964) 163-172. Ved. anche sopra n. 14.

1) «Santo è il Signore»

Il Signore è proclamato *kâdôsh* e come tale adorato e celebrato. E' la parola teologale per eccellenza nel linguaggio biblico¹⁹. Il Signore infatti è «santo» perché è Dio²⁰. La «santità» lo designa in se stesso, per così dire nella sua immediata verità o essenza divina²¹. Pertanto, viene detto «il Santo», a modo quasi di nome proprio²²; e poiché è il Dio d'Israele, viene pure chiamato «il Santo d'Israele»²³.

«Santo», dicevano i serafini della visione. E' linguaggio umano, certo; ma è la parola più adeguata consentita a chi, come Isaia, intende esprimere il «divino». Con essa, però, il profeta ci avverte che sta esprimendo l'Inesprimibile, vedendo l'Invisibile, qualificando l'Incomprensibile e riferendo un momento da lui vissuto dove solo l'involucro rientra nella sfera dei concetti mentre la sostanza rimane mistero. Rispetto all'uomo ed in rapporto all'esperienza umana, per la precisione, «santo» è ciò che è diverso come soltanto il «divino» lo può essere. Quella del Signore, quindi, è la «santità» di colui che, essendo Dio, è concepito e riconosciuto come il «Diverso». «Sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a voi» (Os 11,9). E' radicale questa «diversità» e come tale si affaccia talvolta all'esperienza: sono i momenti in cui il «divino» si lascia percepire come una presenza venuta da un aldilà completamente sottratto al potere dell'uomo, come una presenza insieme terrificante ed affascinante a contatto della quale l'uomo vive per un attimo il senso acuto della propria indegnità e nullità,

¹⁹ O. PROCKSCH, art. *Hagios*, in ThWB, I, 87-116 (tr. it.: GLNT, I, 233-310); R. OTTO, *Le sacré*, Paris 1929; F.S. LEENHARDT, *La notion de sainteté dans l'Ancien Testament*, Paris 1929; H. RINGREN, *The Prophetic Concept of Holiness*, Uppsala 1948; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (cit.), pp. 42-51; W. EICHRODT, *Der Heilige in Israel, Jes 1-12*, Stuttgart 1960; G. HELEWA, *Il Santo d'Israele*, in A.v., «La santità cristiana», Teresianum, Roma 1980, pp. 48-81.

²⁰ Soprattutto Os 11,9: «Sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te». Anche: Gs 24,19; Lev 11, 44; 19,1; 20,26; notare Is 5,16: «il Dio-Santo».

²¹ Significativo il parallelismo: «Ha giurato il Signore sulla sua santità» (Am 4,2); «Ha giurato il Signore su se stesso» (Am 6,8).

²² «Dio viene da Teman, il Santo dal monte Paràn» (Ab 3,3). Ved. anche Is 40,25; Pr 9,10; Gb 6,10...

²³ E' una caratteristica di Isaia: 1,4; 5,19.24; 10,20; 17,7; 29,19; 30,11.12.15; 37,23; la formula verrà ripresa con insistenza dal Deuterioisaia: 41,14.16.20; 43,3.14.15; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5.

un senso avvertito con inconsueta lucidità e che lo spinge come d'istinto a volersi diminuire nel proprio essere — tanto è forte l'esperienza dell'abisso che lo separa dal «diverso» che lo sta visitando²⁴. «Chi mai potrà stare alla presenza del Signore, questo Dio così santo?» (1 Sam 6,20). «Santo e terribile il suo nome» (Sal 111,10). All'insegna di questi e simili motivi si sperimenta in Israele il contatto, sia pure privilegiato, con il «divino» e si avverte la presenza di colui che è «il Santo»²⁵. Il Diverso sceglie di farsi in qualche modo presente all'uomo; e il suo irrompere nella sfera dell'esperienza suscita una tensione caratteristica tra il mondo nella normalità e ciò che viene avvertito nel profondo come forestiero per essenza. Si reagisce d'istinto, come per affermare che l'abisso rimane aperto e la separazione è sempre la norma.

Israele ha cercato di esprimere anche concettualmente la «santità» del suo Dio. Ad emergere in questa linea è soprattutto la nozione della «incomparabilità divina» del Signore. «Chi è come te fra gli dèi, Signore? Chi è come te, stupendo in santità, terribile nelle imprese, operatore di prodigi?» (Es 15,11). Il discorso vuole essere raziocinante ed in esso il Santo d'Israele viene proclamato Dio Incomparabile. «Tutte le mie ossa dicano: Chi è come te, Signore?»²⁶. E ciò che s'intende è presto detto: «Tu solo sei Dio!»²⁷. Cogliamo in questi accenti valori di religiosità vissuta come la meraviglia, la lode, l'adorazione; ma conviene rilevare che la «santità» divina si proietta qui all'intelligenza dell'uomo religioso come una designazione comprensiva della perfezione assolutamente unica del Signore — una perfezione che lo separa da tutto e da tutti, lo pone al di sopra di tutto e di tutti, indicandolo appunto come *Dio*, l'Unico a cui è dovuta pienamente la lode²⁸.

Chi è come Dio? Chi è come il Signore?²⁹. Il possesso concet-

²⁴ Reazioni tipiche: Gen 17,3; Es 3,5-6; 34,8; Is 6,5; Ez 1,28; 1 Re 19,13; Dn 10,8,9; ecc.

²⁵ Quando il «Dio-Santo» si manifesterà *tale* nel giorno del giudizio (Is 5,16), all'uomo non resterà che «nascondersi nella polvere» ed «entrare nelle spaccature delle rocce» (cf. Is 2,10-21).

²⁶ Sal 35,10; ved. 89,7-9; 113,5.

²⁷ Sal 86,8-10. L'incomparabilità del Signore «fra gli dèi» (cf. Es 15,11) è affermata per esprimere l'idea che solo il Signore è Dio e degno di adorazione.

²⁸ In questo senso si deve comprendere 1 Sam 2,2: «Non c'è santo come il Signore, non c'è rocca come il nostro Dio». Ved. anche 2 Sam 7,22.

²⁹ I frequenti nomi teofori *Mi-cha-el* («chi è come Dio?») e *Mi-cha-Yah* o *Mi-cha-Yahû* («chi è come Jahve?») stanno ad indicare quanto fosse presente alla coscienza israelitica questo motivo della incomparabilità divina del Signore.

tuale del motivo compie un passo importante presso il Deuteroinaia. «A chi mi paragonate e mi equiparate? Con chi mi confrontate, quasi fossimo simili?» (Is 46,5). «A chi potreste paragonarmi, quasi che io gli sia pari?, dice il Santo» (Is 40,25). Il Santo è l'Incomparabile; e lo è perché è Dio: «A chi potreste paragonare Dio...?» (Is 40,18). «Sono Dio, nulla è uguale a me» (Is 46,9). A sua volta, questa «incomparabilità» del Santo, prerogativa specificamente divina, è concepita da un pensiero intento ad esaltare l'unica ed incommensurabile eccellenza del Signore. Il Santo è l'Incomparabile perché, essendo Dio, egli è il Perfetto; ed è lo stesso come dire che il Signore è l'Alto e l'Eccelso³⁰, colui che è pari o simile a nessuno ed al quale è dovuta ogni lode ed adorazione.

A questo punto è necessario aggiungere: è dinamica la «santità» divina sperimentata o pensata in Israele. Il Dio Santo è anche il Dio della rivelazione e dei padri, dell'elezione e dell'alleanza, il Dio dell'esodo, un Dio cioè che parla ed opera e si manifesta. «Chi è pari al Signore nostro Dio che siede nell'alto e si china a guardare nei cieli e sulla terra?» (Sal 113,5-6). L'Invisibile cammina col suo popolo³¹, l'Eccelso dimora presso i suoi³², l'Altissimo si fa trovare da chi lo cerca³³, l'Altro e il Diverso ha voluto farsi immanente alla storia degli uomini sì da venire riconosciuto come «il Santo d'Israele»³⁴. «Io sono il Signore, il vostro Santo, il Creatore d'Israele, il vostro Re»³⁵. A Mosè, ad esempio, il Signore si rivela come il Santo e l'Inavvicinabile ed insieme come «il Dio dei padri, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe»³⁶. A lui

³⁰ «Così parla l'Alto e l'Eccelso, che ha sede eterna e il cui nome è santo...» (Is 57,15). Anche Sal 83,19: 97,9; 99,1-5.

³¹ Es 33,14 e 34,9. E' significativo il fatto che tanta immanenza dinamica è proposta in un contesto dove si legge: «Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo» (33,20). E' riconosciuta, infatti, l'unità tematica di Es 33,12-34,9 (ved. sopra n. 11).

³² L'arca dell'alleanza è sempre stata il segno visibile della presenza di Dio in mezzo al suo popolo (R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, Paris 1960, pp. 127-133). Con l'installazione dell'arca stessa nel tempio costruito da Salomone, il Signore degli eserciti è riconosciuto avere una «casa», una dimora stabile in Israele (1 Re 8,1.10-13; cf invece 2 Sam 7,6-7). «Il Signore ha scelto Sion, l'ha voluta per sua dimora» (Sal 132,13; cf 74,2; 84,2.5.11; ecc.).

³³ Am 5,4; Is 55,6; 58,9; Sal 24,6; 145,18; Dt 4,7; Ger 29,12-14...

³⁴ Vedere sopra n. 23.

³⁵ Is 43,15. La medesima dialettica (trascendenza-immanenza) è sottolineata anche in Is 54,5.

³⁶ Es 3,5, da una parte; Es 3,6.15, dall'altra.

Israele poteva dire: «Non sei tu fin da principio, Signore, il mio Dio, il mio Santo?» (Ab 1,12); ed egli stesso ebbe a dire ai figli d'Israele: «Sono il Santo in mezzo a voi» (Os 11,9). La fede biblica è retta dall'equilibrio di questi due valori: colui che è «il Santo» si è fatto presente al mondo degli uomini sì da farsi conoscere come «il Santo d'Israele». L'equilibrio è segnato da tensione ed è straordinariamente fecondo. A volte è necessario insistere sull'immanenza: il Dio Santo è *in mezzo a noi*; a volte è doveroso fare valere la trascendenza: in mezzo a noi è *il Dio Santo*. Nella realtà, tuttavia, i due aspetti non sono separabili e costituiscono insieme, ciascuno con il proprio apporto, quello che possiamo chiamare lo «specifico» teologale della religione biblica.

Ed è questo precisamente il punto dove il discorso sulla «santità» del Signore richiama quale prolungamento omogeneo il discorso sulla «gloria» del Signore medesimo.

2) «La terra è piena della sua gloria»

Pensare che il Dio Santo impegna la sua presenza nel mondo degli uomini sino a farsi conoscere come «il Santo d'Israele», è già cogliere nella realtà creata della storia una opera di Dio da Dio stesso voluta come un verbo udibile ed una manifestazione percepibile della propria «santità». E tale pensiero coinvolge normalmente nel linguaggio biblico il concetto epifanico della «gloria del Signore». Trascendenza ed immanenza: la tensione di cui parlavamo trova la sua espressione diretta nel rapporto «santità»-«gloria», dove appunto si lascia intuire, dinamicamente articolata, la dimensione e teologale ed epifanica insita ad ogni opera divina contemplata come tale.

L'intuizione è tutta presente nel già riferito *trishaghion* della visione isaiana (Is 6,3). Contemplato nel mistero della sua incomparabile eccellenza divina, il Signore è proclamato «santo» e come tale adorato e celebrato. Così però come dimostra di comprenderla il profeta, la proclamazione della «santità» del Signore, atto di lode adorante quale è, non spunta da semplice raziocinio teorico, ma esprime il dinamismo vissuto di una fede che sta accogliendo ed elaborando indiscutibili premesse di rivelazione. Il Signore, il Dio d'Israele, ha dato a conoscere in qualche modo la propria «santità», avendola rivelata nel verbo globale delle sue opere. Per questo, si aggiunge: «Tutta la terra è piena della sua gloria». Non è visibile il Signore e la sua «santità» rimane mistero; ma il suo *kabôd* è splendore che appare e che è percepito; e precisamente questa epifania porta la religione a confessare: San-

to è il Signore! Infatti, il *kabôd* di cui «è piena la terra», è lo splendore divino che s'irradia da «tutta la terra» contemplata quale opera del Signore, uno splendore che l'uomo religioso coglie ed apprezza come una impronta rivelatrice del Dio tre volte santo.

In ogni sua opera l'Altissimo e il Diverso insegue una sua volontà d'immanenza con l'intento di dire se stesso, di auto-rivelarsi, di manifestarsi cioè Dio Santo. E' ciò che Isaia ha presente quando riferisce la seconda parola dei serafini: «Tutta la terra è piena della sua gloria». Ed è ciò che il Siracide esprime quando dichiara: «Della gloria del Signore è piena la sua opera» (42,16). Questa dimensione per così dire teofanica delle opere divine traspare nelle note parole del salmista: «I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani proclama il firmamento» (Sal 19,2)³⁷. Il parallelismo è chiasmico: «cieli» e «firmamento», da una parte; «gloria di Dio» e «opera delle sue mani», dall'altra; mentre nel mezzo si ha il binomio «narrare»-«proclamare»³⁸. A chi li contempla con sguardo giusto, i «cieli» e il «firmamento» dicono un messaggio: sono «gloria di Dio» essendo «opera delle sue mani»³⁹. Parlano cioè del loro Creatore con il verbo di uno splendore che è come il riflesso della sua verità, una mediazione rivelatrice del suo mistero. Anzi, dato che tanto splendore è insito ad essi, sono essi stessi una parola di Dio attualmente pronunciata, un messaggio di Dio nell'atto di trasmettere qualcosa di Dio stesso⁴⁰. E se, volendo precisare, ci si domanda: qual'è esat-

³⁷ Il Salmo 19 presenta non pochi problemi ed è stato molto studiato. Ottima trattazione quella di G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, vol. I, Bologna 1981, pp. 345-369 (ampia bibliografia, p. 347). Siamo interessati unicamente al v. 2, dove intendiamo cogliere il rapporto tra «gloria di Dio» e «opera di Dio».

³⁸ La disposizione chiasmica spesso scompare nelle traduzioni, le quali tendono a proporre questo testo: «I cieli narrano la gloria di Dio; il firmamento proclama l'opera delle sue mani». Meno artistica della dicitura originale, questa versione si raccomanda per il fatto che rende ancora più ovvia e lineare l'equivalenza oggettiva tra «gloria di Dio» e «opera delle sue mani».

³⁹ Oppure: sono «opera delle sue mani» e per questo sono «gloria di Dio». Ed è dinamico il rapporto «gloria»-«opera»: è presupposta un'azione continuata del Signore, insieme creatrice e rivelatrice.

⁴⁰ Da notare che nell'originale ebraico i verbi «narrare» e «proclamare» hanno la forma di un participio continuativo e durativo: il messaggio glorioso non cessa di risuonare, dato che i «cieli» e il «firmamento» sono attualmente «gloria di Dio» essendo attualmente da Dio operate.

tamente questo messaggio glorioso e teofanico?, è possibile rispondere alla luce dell'indicazione paradigmatica di Is 6,3: è «santo» e degno di adorazione l'operatore di tante meraviglie.

Il messaggio è colto allorquando vengono contemplate le meraviglie della natura⁴¹ e ricordati i prodigi della storia⁴². Ed è essenzialmente uno sguardo di fede rivolto alle «opere di Dio» e teso a percepire in esse la «gloria di Dio»: un'impronta epifanica di grandezza e potenza e ricchezza e bellezza e maestà, come anche di amore e giustizia e fedeltà, ecc., come si addice a Dio. Interrogate infatti come «opere di Dio» e come tali apprezzate, la natura e la storia si trovano a «narrare la gloria di Dio»⁴³; e con questo loro «messaggio», con questo loro «essere messaggio», dicono al senso religioso che è Dio Santo il Signore e come tale è doveroso riconoscerlo e celebrarlo⁴⁴.

Così intesa, la «gloria di Dio» di cui «è piena la terra» risulta essere un modo caratteristico di dire l'immanenza di Dio nelle sue opere. Ma dire tale immanenza con il concetto di *kabôd* significa cogliere il messaggio di uno splendore teso per finalità propria a rivelare Dio come Dio. Si precisa così il rapporto «gloria»-«santità». E' un rapporto di omogeneità dinamica e non già di sinonimia oggettiva. Percepito presente ed operante nella natura e nella storia per mezzo del verbo rivelatore del suo *kabôd*, il Signore rimane tuttavia per il credente il Dio che è: il Santo che abita una luce inaccessibile. Anzi, nella «gloria» sua che lascia splendere ed affida alle sue opere perché la irrardino, il Signore è ritenuto inseguire questo suo proposito: rivelare la propria trascendenza di Dio Santo, di un Dio cioè tanto grande e perfetto da essere l'Incomparabile e il Totalmente Diverso. In altre parole, la «gloria» divina coincide con la «santità» divina solamente in chiave di teleologia epifanica. Nel binomio s'intende dare forma concettuale a questa certezza di fede: nella natura e nella storia il Signore impegna la propria perfezione a manifestazione della propria «santità»; e tale teleologia epifanica si realizza con la mediazione della sua «gloria», che è appunto splendore della sua verità, uno splendore insito alle sue opere ed irradiato perché venga percepito ed apprezzato. Rivolta alle opere di Dio e contemplandole

⁴¹ Sal 8; 19,1-7; 29; 104; 148; Gb 38-39; Sir 42,15-43,33; ecc.

⁴² Sal 19,8-11; 100; 103; 105; 111; 113; 117; 135; 145; ecc.

⁴³ Di nuovo Sal 19,2; vedere anche 145,4-5, dove si ripresenta con chiarezza il parallelismo «gloria»-«opere».

⁴⁴ Ad esempio: Sal 30,5; 97,12; 99,3.5.9; 103,1; 106,47; 111,10; 145,21; anche Lc 1,49.

come un «operare di Dio», l'intelligenza religiosa vi coglie una impronta di Dio stesso: il suo *kabôd*; e questo riflesso del divino nelle cose e negli eventi diventa a sua volta un mezzo per un passo ulteriore: si riconosce che il Signore, il creatore e il salvatore, è il Santo, il Dio che si rivela in splendore ma che rimane al di là di ogni possibile percezione d'uomo⁴⁵, tanto è assoluta la sua eccellenza ed incomparabile la sua perfezione.

Talvolta però «gloria» e «santità» si presentano quasi sinonimi. In Dn 3,52, ad esempio, il «nome» del Signore è detto insieme «glorioso e santo»; ed altrove si parla del suo «nome santo» come del suo «nome glorioso» o della «gloria del suo nome»⁴⁶. L'equivalenza non sta nei concetti in se stessi, ma nella logica articolata della celebrazione divina in atto: con lo splendore delle sue opere che sono il suo *kabôd*, il Signore è compreso essersi fatto un «nome»; è «glorioso» questo suo «nome» e lo è a tale punto da venire colto e riconosciuto e celebrato come il «nome» del Dio Santo. Nella stessa linea, anche i verbi relativi possono presentarsi interscambiabili. Per dire, infatti, che il Signore si dà a conoscere nella sua verità divina, nel modo cioè che a lui si addice e in cui dev'essere da tutti riconosciuto, si dice che egli «si glorifica» oppure «si santifica»⁴⁷. Il pensiero è omogeneo e ne possiamo articolare il movimento nel modo seguente: il Signore «si glorifica» a propria «santificazione». E' significativo che la dicitura non può essere rovesciata. Gloria sua come sono, le opere del Signore invitano la religiosità umana a riconoscerlo come Dio Santo ed a celebrarlo come tale. I due aspetti sono coinvolti nel dinamismo unitario di una volontà teofanica dove appunto la «glorificazione» è mezzo e la «santificazione» è fine.

III. TELEOLOGIA LAUDATIVA E DINAMISMO PERFETTIVO

Così come si lascia intuire nell'indicazione paradigmatica di Is 6,3, il duplice rapporto «opera»-«gloria» e «gloria»-«santità» costituisce una delle sedi dove più chiaramente si coglie il motivo

⁴⁵ Gb 36,22-26; Sal 145,3; Sir 43,27-32.

⁴⁶ «Nome santo»: Sal 30,5; 97,12; 103,1; 106,47; 111,10; 145,21; «nome glorioso»: 72,19; «gloria del suo nome»: 96,8.

⁴⁷ I due verbi sono paralleli in Ez 28,22 e Lev. 10,3. Il Signore «si glorifica» nel fare crescere Israele (Is 26,15) e «si santifica» nel restaurarlo (Ez 36,23).

per cui il Santo ha voluto essere il Santo d'Israele. Viene infatti riconosciuto al fatto israelitico lo spessore teofanico di un'opera di Dio tutta unificata nel segno di una finalità primaria: è gloria di Dio a santificazione di Dio medesimo. «Portano il mio nome e per la mia gloria li ho creati» (Is 43,7): in Israele, opera sua ed epifania della sua eccellenza, il Signore sta impegnando il proprio «nome», la propria reputazione; egli intende «glorificarsi» in questa sua opera e, quindi, farsi riconoscere come Dio Santo. Ma tanta finalità teofanica insita a tanta immanenza gloriosa doveva per forza portare l'intelligenza biblica a confrontarsi con quella che s'intuiva essere la gratuità radicale di ogni opera di Dio. E' di nuovo Isaia a trovare la formulazione giusta: «Sarà esaltato il Signore degli eserciti nel giudizio e il Dio Santo sarà santificato nella giustizia» (5,16). Nel giorno decisivo del giudizio, quando la giustizia avrà trionfato ed ogni superbia umana sarà stata debellata⁴⁸, il Signore conseguirà quello che non può non avere sempre progettato: la propria esaltazione e santificazione. E si noti l'apparente ridondanza dei concetti: ad essere «esaltato» sarà il Signore degli eserciti; e ad essere «santificato» sarà il «Dio Santo»⁴⁹! E' dire che l'immanenza gloriosa del Dio d'Israele non aggiunge nulla alla sua grandezza, ma obbedisce alla norma della sua autosufficiente ricchezza.

La convinzione che in Israele, creato dal Signore per la propria gloria, è l'Altissimo a volersi esaltare ed è il Santo a volersi santificare, oltre a rendere omaggio al genio profetico è risultata teologicamente e religiosamente molto feconda. Ne è nata anzitutto una certezza che ha qualificato in profondità la religiosità biblica: è a lode e celebrazione della sua santità che il Signore ha voluto farsi gloriosamente immanente alla realtà israelitica. Teofanica e pertanto laudativa qual è, la teleologia insita al rapporto «gloria»-«santità» ha dato al pensiero biblico di conseguire quest'altra certezza: l'opera-gloria di Dio che è Israele obbedisce alla norma oggettiva e trascendente della «santità» divina e, quindi, si trova retta dalla legge di un *dinamismo perfettivo* come si addice appunto al Santo che in essa ha voluto impegnare la grandezza oltre ogni misura del suo nome.

⁴⁸ Leggere insieme Is 5,15-16 e 2,10-21.

⁴⁹ Un linguaggio simile si ritrova in Is 29,23: alla vista dell'opera che il Signore compirà in mezzo a loro, i figli d'Israele «santificheranno il Santo di Giacobbe». Il senso: riconosceranno che è Santo il Dio di Giacobbe e come tale lo celebreranno.

1) «Dare gloria a Dio»⁵⁰

A propria «santificazione» il Dio Santo ha voluto la terra «piena della sua gloria» (Is 6,3); e ciò significa che la sua immanenza creante, epifania com'è della sua «santità», è da lui voluta a propria sua lode e celebrazione. Questa finalità laudativa è presente alla religiosità israelitica come una certezza indiscutibile: «piena della gloria» del Signore, la terra è per lo stesso fatto «piena delle lodi» del Santo⁵¹. E non è difficile avvertire in questa linea una equivalenza teologica diffusamente testimoniata: comprendere le «opere» di Dio come «gloria» di Dio significa comprenderle finalizzate alla «lode» di Dio. Del resto, il «canto delle creature» è un fenomeno squisitamente biblico⁵². «Benedite opere tutte del Signore, il Signore; lodatelo ed esaltatelo nei secoli» (Dn 3,57). Da Dio a Dio: tutto è *da* Dio, opera delle sue mani e quindi splendore della sua gloria⁵³; ma questo spessore glorioso significa che tutto è *per* Dio, a lode della sua santità. E' oggettivo il movimento che scende da Dio e risale a Dio, un movimento impresso da Dio stesso alle sue «opere» sì da esserne un intrinseco dinamismo teologale. Per sé, non occorre alcuna mediazione aggiunta perché le «opere-gloria» di Dio siano «opere-lode» di Dio: esse stesse sono direttamente gradite dal loro Creatore come riflesso e celebrazione della propria perfezione. «Le stelle brillano di gioia *per* colui che li ha creati»⁵⁴. «Gioisca il Signore delle sue

⁵⁰ Il discorso riguarda quell'aspetto della religiosità biblica che si esprime direttamente nella preghiera innica, specialmente nella famiglia innica dei salmi. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, vol. I, pp. 46-49 (con relativa bibliografia).

⁵¹ Ab 3,3. E' una teofania del Dio Santo quella che viene descritta in 3,3-15, reedizione grandiosa dei fatti dell'esodo. Ed è significativo il parallelismo espresso nel v. 3: «La sua maestà (*hòd*) ricopre i cieli, delle sue lodi (*tehillà*) è piena la terra». L'intento è di dire che i «cieli» e la «terra» sono splendore della maestà del Dio Santo e, per questo, sono insieme una «lode» a lui innalzata. Il profeta avrebbe potuto sostituire il concetto epifanico di «maestà» con quello di *kabòd*, senza che il senso fosse sostanzialmente mutato.

⁵² Vedere Dn 3,57 ss; Sal 103,22; 145,10; 148,1 ss.

⁵³ Insieme Is 6,3 e Sir 42,16; insieme pure Sal 8,4 e 19,2.

⁵⁴ Bar 3,35. Quello usato è un dativo d'indirizzo: le stelle brillano di gioia all'indirizzo del loro Creatore, a lui cioè rivolte e rispondendo al suo sguardo compiaciuto. Un dialogo insito al rapporto Creatore-creatura: operate da Dio come gloria sua ed a celebrazione della sua perfezione, le stelle son dette gioire di trovarsi davanti a Dio così come Dio

opere»⁵⁵.

a) *Il compito israelitico della restituzione celebrativa*

Se è vero che le opere del Signore, piene come sono della sua gloria, sono in se stesse una lode perennemente innalzata alla sua santità, da lui direttamente accolta ed immancabilmente gradita, è vero pure che il Signore, per motivi a lui propri, ha voluto che Israele fosse la sede privilegiata della sua gloria e, quindi, come un portavoce-ministro di tanta restituzione laudativa. Da una parte, infatti, il Signore ha creato Israele per la sua gloria (Is 43,7), a manifestazione cioè e lode della sua santità; e sotto questo aspetto, Israele è opera di Dio e parte integrante della lode cosmica che il Santo intende ricevere compiaciuto. Da un'altra parte, però, il popolo dell'elezione e delle promesse e dell'alleanza celebra le lodi del Signore come del Dio che ha impegnato nella sua storia l'onore del proprio nome e si è lasciato conoscere come il *suo* Santo, il *suo* Re, il Santo e Re d'Israele; e sotto questo aspetto, la lode divina coincide con la religiosità consapevole di un popolo che si riconosce privilegiato mediatore del cantico universale.

Hallelû-Yah, diceva Israele ogniqualevolta contemplava le opere del Signore, esortando se stesso e le nazioni e tutto il creato a celebrare il Dio Santo che con splendore di gloria non cessa di manifestarsi degno di ogni lode⁵⁶. La ripetizione rischia di essere banalizzante; ma è doveroso avvertire nel coortativo *hallelû-Yah* un momento di culto vissuto con particolare lucidità religiosa, ed apprezzare la fede di un Israele persuaso di esprimersi davanti a Dio così come Dio lo vuole per Sé: la nazione chiamata a racco-

stesso le sta contemplando e gradendo, e nella gioia offrirsi a Colui al quale appartengono e del quale sono gloria e lode.

⁵⁵Sal 104,31b. E' un desiderio di pietà, ed è pure un aderire alla verità: gloria di Dio come sono (v. 31a), le opere di Dio sono primariamente accolte da Dio stesso quale celebrazione sua. Infatti, le «opere» del Signore sono «grandi» della grandezza del Signore (v. 34) e sono «buone» della sua stessa bontà (Gen 1,31); pertanto, sono a lui gradite come una parola di lode nella quale Egli stesso ascolta un verbo attuale della propria perfezione. E' questa la «gioia» divina che si desidera perenne.

⁵⁶ Ci riferiamo a quello che è facile individuare nei testi come il modulo essenziale della preghiera innica in Israele: un invitatorio alla lode oppure una formula esclamativa di lode; la motivazione della lode, ossia l'eccellenza-gloria del Signore manifestata nelle sue opere; una conclusione che spesso riprende gli accenti della parte iniziale. Esempi: Sal 8; 103; 104; 135; 136; 145...

gliere il *kabôd* teologale che splende nel mondo della natura e in quello della storia, e restituirlo unificato e come condensato al Dio Santo quale lode a lui dovuta. Significativo al riguardo l'invitatorio universalistico: «Date al Signore, o famiglie dei popoli, date al Signore gloria e potenza, date al Signore la gloria del suo nome» (Sal 96,7). «Gloria» e «lode» tendono a coincidere⁵⁷; e si loda il Signore «dandogli gloria». Certo, non si ha l'ardire di aggiungere alcunché alla gloria del Signore, la quale è detta essere «la gloria del suo nome», ossia la testimonianza epifanica che di Sé il Dio Santo ha voluto imprimere a quelle che sono le *sue* opere. Ma Israele sa che tanta immanenza gloriosa e teofanica è in qualche modo affidata alla sua religiosità viva, affinché diventi in essa una parola di lode consapevolmente elevata ed offerta al Dio Santo.

Infatti, «dare gloria» al Signore è riconoscere e proclamare con disposizione adorante ed intento celebrativo che le sue opere sono realmente «piene della sua gloria»⁵⁸, che le cose e gli eventi segnati dalla sua mano sono realmente così come li vuole e vede e gradisce il Signore stesso: una epifania della sua santità a propria sua lode. Pertanto, nei momenti in cui pronuncia il suo *hallelû-Yah* quale portavoce privilegiato della universale lode divina, Israele si trova a compiere tutto sommato un atto di culto conforme alla realtà: aderisce con fede al progetto di Dio, riferendo a Dio ciò che è di Dio e per Dio stesso, la ricchezza cioè e splendore di un *kabôd* che tutto riempie perché tutto sia lode divina⁵⁹.

b) *Una lode divina senza fine*

Questa norma della restituzione, per cui si loda Dio dando a Dio la gloria che è di Dio, è tale da imprimere alla religiosità biblica la fisionomia molto dinamica di un dialogo che, una volta iniziato, tende a non cessare più ed a progredire sempre. Nel dialogo è Dio ad avere la prima parola: sono iniziativa sua il mondo

⁵⁷ Il Signore è «degnò di lode e di gloria nei secoli» (Dn 3,52-56). «Glorifica il Signore, Gerusalemme; loda il tuo Dio, Sion» (Sal 147,12). Cf anche Sir 51,1.

⁵⁸ Is 6,3; Sal 148,13; Sir 42,16.

⁵⁹ Quando si dice in Ab 3,3 che «la terra è piena delle lodi» del Dio Santo, si vuole esprimere la teleologia laudativa presente allo spendore epifanico della «venuta» del Signore. Questo splendore, infatti, rivelazione gloriosa della «maestà» divina, ritorna ad Dio Santo quale verbo di lode a lui dovuto (ved. sopra n. 51).

della natura e quello della storia, iniziativa del Santo che per motivi insiti alla sua perfezione vuole proiettarsi con il messaggio di uno splendore che tutto riempie, ossia con il verbo immanente ed epifanico della sua gloria. La seconda parola, invece, è dell'uomo, almeno a livello di coscienza avvertiva: è la risposta di una religiosità che doverosamente riconosce il *kabôd* teofanico e lo professa a lode del Dio Santo. Un dialogo simile, tanto presente al beneplacito di Dio e conforme alla verità, non è pensabile che sia di attuazione saltuaria soltanto od occasionale. Il *kabôd* divino non è un messaggio che la religione potrebbe accontentarsi di accogliere di tanto in tanto oppure una volta per tutte. Questa gloria è una mediazione teofanica che non smette di essere parola divina attualmente pronunciata ed invito divino attualmente rivolto all'uomo. E' quindi uno splendore-messaggio che interpella continuamente lo sguardo contemplativo della fede, sollecitando il senso religioso ad una confessione laudativa da rinnovarsi sempre. L'adorazione celebrante non può cessare quasi potesse esaurire i suoi motivi o come se smettesse di splendere la gloria del Signore. Anzi, è desiderio di chi ne è stato avvinto che «la gloria del Signore sia per sempre», poiché è divenuta aspirazione sua primaria quella di sempre cantare al Signore⁶⁰.

E' «senza fine la lode del Signore»⁶¹ anche per il fatto che ad essere celebrato è il Dio Santo. Pur rivelata nello splendore glorioso delle sue opere, la santità del Signore è grandezza oltre ogni misura (Sal 145,3) e rimane al di là di ogni comprensione d'uomo (Gb 36,26). «Chi può narrare i prodigi del Signore e fare risuonare tutta la sua lode?»⁶². Come può dire un figlio d'uomo

⁶⁰ Sal 104,31: «La gloria del Signore sia per sempre; gioisca il Signore nelle sue opere». Può sembrare questo un desiderio superfluo, se si pensa che la cosa desiderata è comunque assicurata, oggettivamente insita alla realtà ed indipendente da qualsiasi volontà d'uomo (ved. sopra n. 55). A parlare, tuttavia, è la voce entusiastica di una religiosità che si augura di potere *sempre* inneggiare al Signore e, quindi, aspira a trovare *sempre* nella gloria divina un suo attuale nutrimento. Si dirà nel v. 33: «Voglio cantare al Signore finché ho vita, cantare al mio Dio finché esisto». Vedere anche Sal 145,1-2.21; 146,2.

⁶¹ Sal 111,10. Questa conclusione del salmo è da intendersi anzitutto come una constatazione oggettiva dedotta da una premessa indiscutibile ed attentamente contemplata: il *kabôd* che splende nelle opere del Signore, imprime al mondo della natura e a quello della storia la fisionomia teologale di una lode incessantemente innalzata al Dio Santo, tanto duratura quanto la gioia stessa che il Signore trova in queste sue opere (cf 104,31).

⁶² Sal 106,2. Cf anche 40,6; 139,17-18; Sir 42,17.25; 43,31-32.

di avere apprezzato adeguatamente la maestà e ricchezza e potenza e sapienza e giustizia e misericordia e fedeltà gloriosamente manifestate nelle opere di Dio? E come può egli pretendere di avere sufficientemente riconosciuto e celebrato il Santo? «Chi lo ha contemplato e lo descriverà? Chi può magnificarlo come egli è?» (Sir 43,31). Certo, le opere di Dio dicono la gloria di Dio (Sal 19,2) e di questo splendore divino «tutta la terra è piena» (Is 6,3); ma tale immanenza teofanica, qualora viene percepita secondo verità, interpella la religiosità umana con voce di mistero e di trascendenza: dice con parola creaturale la grandezza increata del Signore ed indirizza menti e cuori verso colui che, essendo Dio Santo, rimane al di là di ogni mediazione incaricata di rivelarlo. «Egli, il Grande, è al di sopra di tutte le sue opere» (Sir 43,28). La religione comprende che il Dio che riempie la terra della sua gloria, intende vedere la terra stessa riempita e della sua conoscenza (Is 11,9; Ab 2,14) e delle sue lodi (Ab 3,3); ma la religione comprende pure che la lode divina obbedisce ad una indiscutibile norma di superamento continuo. «Potremmo dire molte cose e mai finiremmo... Nel glorificare il Signore esaltatelo quanto potete, perché ancora più alto sarà... moltiplicate la vostra forza, non stancatevi, perché mai finirete» (Sir 43,27.30).

Quando infatti contempla le opere-gloria del Signore e, cogliendone il messaggio teofanico, si mette a lodare il Santo, l'uomo biblico sa di vivere un momento di verità; ma sa anche che la verità non è esaurita dalla lode che innalza all'Altissimo, bensì lo sta invitando ad una contemplazione ancora più attenta del *ka-bôd* divino e ad una celebrazione ancora più adorante della santità divina. In altre parole, allo sguardo della fede i motivi gloriosi della lode divina tendono a rivestirsi di novità man mano che vengono apprezzati ed impiegati. Il movimento è circolare ed insieme progressivo. Si ritorna sempre a celebrare il Santo, ed ogni volta con l'entusiasmo ammirato di uno sguardo nuovo, tanto è ricca di splendore ed inesauribilmente teofanica la gloria che è dato alla fede di contemplare⁶³. «Cantate al Signore un canto

⁶³ Questo movimento circolare ed insieme progressivo della lode divina si trova esemplificato, a livello letterario, nella struttura tripartita che caratterizza alcuni salmi innici (ved. sopra n. 56): si inizia con un invito alla lode; si continua con una descrizione entusiastica delle opere-gloria del Signore; si conclude riprendendo l'invito a lodare il Dio di cui si era contemplata la grandezza ed eccellenza (Sal 8; 103; 104; 135; 136; 145). Il canto termina nel modo in cui è iniziato; e la ripetizione stessa, fattasi nel frattempo celebrazione più convinta, segnala un avvio nuovo ancora più denso di verbo laudativo.

nuovo», amava dire la lode israelitica ⁶⁴: il canto procede di novità in novità, perché quella che viene ammirata e proclamata è la gloria del Dio Santo, la cui grandezza l'uomo non può mai finire di contemplare e la religione di celebrare.

2) *Dinamismo perfettivo della storia salvifica*

Non è possibile separare nella religiosità biblica la lode innalzata al Signore dalla fede nell'immanenza dinamica del Dio Santo in quella che siamo soliti chiamare la storia della salvezza. Infatti, ad essere contemplata e restituita al Signore quale parola di lode è la gloria che è detta riempire la terra e splendere in ogni opera di Dio; ed è proprio Israele l'opera storica che la fede biblica dice essere la sede privilegiata di tale immanenza divina, il popolo cioè che il Santo ha creato per la sua gloria ed a lode della sua santità (cf Is 43,7.21). Oltre quindi a qualificare il culto laudativo che abbiamo visto Israele offrire al Signore, il binomio teologale «gloria»-«santità» condiziona profondamente l'intelligenza che Israele stesso ha della propria storia nel progetto di Dio e della propria identità quale opera di Dio.

a) *Verso una compiutezza degna di Dio*

Quando predice: «Adamo sarà umiliato, l'uomo sarà abbassato... Sarà esaltato il Signore degli eserciti nel giudizio e il Dio Santo sarà santificato nella giustizia» (Is 5,15-16), il profeta si trova a dire con intuizione sicura quello che comprende essere il dinamismo teologale della storia ⁶⁵. Ci sarà un giorno in cui la «giustizia» non mancherà di essere stabilita e manifestata; ed essa consisterà nella realtà indiscutibilmente conseguita di un ordine «giusto», di un rapporto «giusto» tra il Dio Creatore e l'uomo creatura: mentre verrà umiliata ogni superbia umana, sarà esaltato il Signore e santificato il Dio Santo. Gloriosa e teofanica com'è, l'immanenza storica del Dio d'Israele non può non essere finalizzata alla compiutezza di detta «giustizia», se è vero che in ogni suo progetto il Santo intende manifestarsi *tale* a propria sua lode e celebrazione ⁶⁶.

⁶⁴ Sal 33,3; 96,1; 98,1; 149,1; anche 144,9.

⁶⁵ Ricordiamo di nuovo che Is 5,15-16 dev'essere letto insieme con Is 2,10-21.

⁶⁶ Abbiamo già notato l'apparente ridondanza dell'affermazione che a dovere essere «santificato» sarà il Dio-Santo (ved. anche n. 49). La com-

Isaia pensa ad un «giorno del Signore» che dovrà venire come un «giorno del giudizio» contro ogni ingiustizia d'uomo⁶⁷. Importa tuttavia rilevare il dinamismo teologale coinvolto nella profezia: questo venturo del «giudizio» sarà il giorno in cui il Santo d'Israele, fattosi compiutamente presente con splendore di maestà, avrà pienamente salvaguardato i propri diritti e difeso il proprio nome contro ogni pretesa umana di autonomia. «L'uomo abbasserà gli occhi orgogliosi, la superbia umana si piegherà; sarà esaltato il Signore, lui solo, in quel giorno» (2,11). Isaia infatti ha della «ingiustizia» un concetto preciso: è l'eccesso peccaminoso di una umanità insuperbita che, ribellandosi a Dio (1,2.28), giunge a «disprezzare il Santo»⁶⁸. E' una svalutazione della sovranità divina intentata da creature che si scelgono la falsità di un'esistenza trasgressiva. Contro tale disordine appunto verrà immancabile il giorno del giudizio. Infatti, il Santo d'Israele non può tollerare una situazione dove la propria sua santità rischia di rimanere offuscata. Non solo. La sua intenzione, la quale obbedisce alla norma della propria perfezione e delle esigenze della propria sovranità, è di avere per Sé una umanità che lo riconosca Dio-Santo⁶⁹, nell'obbedienza umile e fiduciosa della fede⁷⁰. Ed è questa la «giustizia» che nel giorno del giudizio verrà stabilita ad esaltazione del Dio Altissimo ed a santificazione del Dio Santo⁷¹.

Tutta una visione teologica della storia si esprime nelle parole citate di Isaia. Nel «giudizio» il Signore punisce il disordine e difende i propri diritti; e nella «giustizia» egli ottiene ciò che a lui è dovuto: la sua santità viene riconosciuta e professata. Ed è

piutezza futura non aggiungerà alcunché alla grandezza del Signore; una pienezza tuttavia verrà conseguita, ed essa consisterà nella perfezione *epifanica* di un'opera tutta finalizzata alla lode e celebrazione del Santo.

⁶⁷ Il tema è quello profetico del «giorno del Signore», prospettato qui nella sua dimensione escatologica. Riferimenti espliciti: Is 2,12; 13,6.9; 22,5; 34,8; Ger 46,10; Ez 7,10; 13,5; 30,3; Gl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18-20; Abd 15; So 1,7.8.14-18; Zc 14,1. — G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento* (cit.), II, pp. 146-152; G. HELEWA, *L'origine du «Jour de Jahvé»*, in *Eph. Carmeliticae (Teresianum)* 15 (1964) 3-36.

⁶⁸ Is 1,4; cf 5,24; 37,4; anche Ger 23,17; Sal 10,3.13; 74,10.18.

⁶⁹ «Il Signore degli eserciti, lui solo santificherete; egli sia il vostro timore...» (Is 8,13; cf 29,23).

⁷⁰ Is 7,9; 17,7; 28,16; 30,15; anche 5,12; 30,1; 31,1. — S. VIRGULIN, *La «fede» nel profeta Isaia*, in *Biblica* 31 (1950) 346-364, 483-503; Id., *La «fede» nella profezia di Isaia*, Milano 1961; G. SEGALLA, *La fede come opzione fondamentale in Isaia e Giovanni*, in *Studia Patavina* 15 (1968) 355-381.

⁷¹ Is 5,15-16. In particolare: 1,26 con 28,16. Altri testi: 1,21.27; 5,7.23; 9,6; 10,22; 28,17.

questa la norma teofanica della sua immanenza storica nel fatto israelitico. Il Dio Santo, infatti, da cui tutto proviene ed a cui tutto deve fare ritorno, ha voluto farsi presente nel mondo della storia come il Santo d'Israele; e l'ha voluto nel modo che a lui si addece: con l'intento primario di farsi riconoscere Dio-Santo e come tale essere servito e lodato. La visione poi è accentuatamente dinamica: perché è il Santo e perché agisce sempre a lode della sua santità, il Signore è intenzionato a portare a compimento l'opera da lui iniziata, di giustizia in giustizia e di gloria in gloria ⁷².

Quando infatti leggiamo in Is 6,3 che «tutta la terra è piena della gloria» del Signore, cogliamo l'intuizione genetica di una globale immanenza epifanica del Santo d'Israele: tutto è opera sua, ricco della sua ricchezza e, quindi, finalizzato alla manifestazione e lode della sua santità; ma quando la stessa pienezza gloriosa viene proiettata nel futuro come un oggetto di speranza o di desiderio orante ⁷³, si coglie l'intuizione ulteriore di una immanenza teofanica tesa a consolidarsi fino ad un momento di compiutezza che non potrà non venire. «Già» e «non ancora»: la terra è sì piena della gloria divina; ma la santità del Signore è tale ed è tanta la lode di cui è degno il Dio Santo, che la terra sarà sempre più piena della sua gloria e ricca della sua presenza, un'opera cioè dove il signore avrà una lode a lui sempre più gradita. E non è un progresso di cui la mente umana possa determinare l'ampiezza o stabilire i confini. Una compiutezza futura la fede si ritiene autorizzata a prospettare, certo; ma è la compiutezza di un progetto di Dio segnato da misure che sono di Dio stesso.

Abbiamo ascoltato Isaia predire la perfezione di quel giorno in cui, superato ogni disordine di superbia umana e conseguita pienamente la giustizia della verità, il Dio Santo avrà fatto splendere la propria santità a propria sua esclusiva esaltazione. Al profeta è bastato comprendere la storia come la sede di quella teleologia teofanica da lui stesso espressa con il binomio «gloria»-«santità» per intuire che l'immanenza divina nello spazio e nel tempo è costituzionalmente tesa alla compiutezza rivelatrice e laudativa di cui si è trovato a predire il sicuro avvento. Non che fosse in grado di precisarne l'intrinseca perfezione; ma le

⁷² E' come dire: non sono degne del Santo le imprese incompiute e non sarebbe «gloria» sua un'opera non completamente retta dalla legge vincente della sua perfezione.

⁷³ Num 14,21; Sal 57,6; 72,19; 102,16-17; cf Is 59,19; 66,18; anche Is 11,9 con Ab 2,14.

premesse teologiche impegnate in questa sua visione gli hanno certamente consentito di prospettare una ricchezza tale da dovere coincidere con un momento teofanico pienamente risolutivo.

Momento glorioso a cui tutto tende nella storia umana, in genere e nella storia d'Israele, in particolare, questo della pienezza teofanica viene cantato, ad esempio, nei salmi innici del regno di Jahve⁷⁴. «Sarà esaltato il Signore, lui solo, in quel giorno», proclamava Isaia (2,11.17; cf 5,16); e gli fa eco il salmista: «Il Signore regna, si ammantava di maestà»⁷⁵. Ad essere celebrata in questi canti è la perfezione del regno divino, l'avvento cioè di colui che, fedele alla norma della propria regalità, immancabilmente si farà presente come «l'Altissimo, re grande su tutta la terra»⁷⁶. E' dire che la pietà biblica vi celebra con lo sguardo contemplativo dell'inno una perfezione che rimane oggetto di speranza⁷⁷. Il fatto è degno di nota perché dimostra quanta sicurezza di fede potesse attingere Israele alla verità che nella storia della salvezza il Dio Santo impegna la sua immanenza gloriosa a propria sua esaltazione e santificazione. Il futuro è anticipatamente celebrato nella religiosità di un canto che vuole essere soprattutto una professione di fede nel Dio Santo che ha voluto rivelarsi come il Santo d'Israele: nella sede storica e privilegiata della sua gloria che è

⁷⁴ Pensiamo ai salmi 47; 93; 96; 97; 98; 99. Questo genere innico è stato molto studiato, ma non sempre con la dovuta ponderatezza e la necessaria attenzione allo specifico della religiosità biblica. Al di là della lettura panculturalista della scuola scandinava e di quella inglese del *Myth and Ritual* (si ricordi I. ENGNELL, *Studies in divine Kingship*, Uppsala 1943), una speciale menzione meritano gli studi di E. LIPINSKI, *Les Psaumes de la royauté de Jahvé dans l'exégèse moderne*, in A.V., «Le psautier» (R. de Langue ed.), Louvain 1962, pp. 133-272; *Yahweh malak*, in *Biblica* 44 (1963) 405-460; *La royauté de Yahweh dans la poésie et le culte de l'ancien Israel*, Bruxelles 1965 (2 ed. 1968). Inoltre: F. ASENSIO, *El Yahweh malak de los «Salmos del Reino» en la historia de la salvación*, in *Estudios Biblicos* 25 (1966) 299-315; A. FEUILLET, *Les psaumes eschatologiques du règne de Jahvé*, nel vol. «Etudes d'exégèse et de théologie biblique», Paris 1975, pp. 363-394; J. COPPENS, *La royauté de Jahvé dans le Psautier*, in *Eph. Theol. Lov.* 53 (1977) 297-362. Segnaliamo anche i commenti ai singoli salmi interessati in G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi* (cit.).

⁷⁵ Sal 93,1; cf 96,10; 97,1; 99,1; anche 47,9; 98,6.

⁷⁶ Sal 47,3; cf anche 47,8.9-10; 97,1.9; 98,9; 99,1-2.

⁷⁷ E' innegabile la proiezione escatologica in questo genere innico; ma non è necessario separare «escatologia» e «storia», come se l'atteso avvento regale non fosse contemplato come quello del Dio d'Israele, del Signore cioè che in Israele ha scelto di stabilire la sua immanenza salvifica.

appunto il popolo dell'elezione, sede pure della regalità che eternamente gli compete ⁷⁸, il Santo intende regnare come a lui si addece, ossia di splendore in splendore fino a quel momento teofanico perfettivo che i salmi predetti si trovano a celebrare. Verrà infatti il giorno in cui «tutti i popoli vedranno la gloria» del Signore (97,6), gli «daranno gloria e potenza» (96,7) e celebreranno nell'adorazione il suo nome santo (99,3.5.9), poiché sarà quello il giorno in cui il Signore stesso, manifestatosi finalmente come «l'Altissimo su tutta la terra» (97,9) e il «re grande di tutta la terra» (47,3.8), avrà radunato tutto e tutti sotto la propria vincitrice sovranità e compiuto l'opera destinata a rivelarlo «Dio grande e degno di ogni lode» (96,4) ⁷⁹.

Non è semplice contorno entusiastico l'universalismo che distingue questi canti; è invece un elemento che rientra nella sostanza di una fede-speranza tutta fondata su premesse teologiche lucidamente meditate. «Il Signore regna, esulti la terra, gioiscano le isole tutte» (97,1). «Date al Signore, o famiglie dei popoli, date al Signore gloria e potenza... la gloria del suo nome» (96,7-8). Nel presente come nel passato e in qualsiasi punto nel decorso della storia, il Santo d'Israele è l'Altissimo della cui gloria è ripiena la terra, Dio grande e degno di ogni lode (96,4). Ma il fatto è che soltanto Israele lo conosce e celebra come tale, poiché la sua gloria non interpella ancora i popoli e la sua giustizia-salvezza ancora non è manifestata loro ⁸⁰. Di nuovo abbiamo il «già» e il «non ancora»: radicata com'è nella verità che quello d'Israele è il Dio Santo che intende manifestarsi tale con splendore di gloria, la visione biblica della storia non poteva non prospettare l'avvento di un momento teofanico atto a coinvolgere nell'adorazione convin-

⁷⁸ Da una parte, si acclama: «Saldo è il tuo trono fin da principio, da sempre tu sei» (Sal 93,2; cf 90,2); dall'altra, ci si professa «popolo del Dio d'Abramo» (47,10), si parla della «casa» del Re-Signore (93,5), si celebra la sua «fedeltà alla casa d'Israele» e si precisa che l'opera compiuta è quella del «nostro Dio» (98,3), del «nostro Re» (47,7).

⁷⁹ Le dimensioni che vengono riconosciute in questi salmi all'avvento regale del Signore, indicano chiaramente che si tratta di una perfezione ancora attesa e quindi profeticamente contemplata, anche se i tempi verbali sono per lo più al presente o al passato.

⁸⁰ «In mezzo ai popoli raccontate la sua gloria, a tutte le nazioni dite i suoi prodigi» (Sal 96,3); «Il Signore ha manifestato la sua salvezza, agli occhi dei popoli ha rivelato la sua giustizia... Tutti i confini della terra hanno veduto la salvezza del nostro Dio» (Sal 98,2.3). Al di là dei tempi verbali usati, è ovvio che lo sguardo è proiettato nel futuro e l'evento è rivestito di luce anticipata (ved. anche n. precedente).

ta, al di là dei confini israelitici ed insieme con Israele stesso, la comunità universale dei popoli⁸¹. Non sarebbe degno del Dio Santo il suo futuro avvento regale se non facesse esplodere le misure del passato e del presente e non dovesse coincidere, a motivo proprio della sua ricchezza gloriosa, con un giorno di perfezione dove fosse manifestata e riconosciuta appunto la sua effettiva sovranità su tutta la terra.

b) *La fedeltà vincente del Santo d'Israele*

E' una storia salvifica quella che la fede biblica comprende ripiena della gloria di Dio e protesa dinamicamente alla perfezione teofanica che abbiamo visto i salmi del regno anticipare con canto celebrativo. Si noti in proposito la seguente equivalenza tematica: l'avvento risolutivo del Signore che si manifesterà «grande e degno di ogni lode» (Sal 96,4), «re grande su tutta la terra» (47,3.8), «l'Altissimo su tutta la terra» (97,9), viene cantato come la «vittoria» definitiva del Dio che avrà fatto splendere la sua «gloria» con i «prodigi» di una «salvezza» operata come a lui si addice; e si precisa che tanto momento sicuramente avverrà, poiché il Signore si sarà ricordato del suo «amore» e della sua «fedeltà»⁸². E' questa una prospettiva squisitamente biblica; ed in essa emerge con luminosa evidenza quella che va apprezzata come una ricchezza solida della religiosità israelitica: la sicura speranza in un Signore creduto e celebrato costante nei suoi propositi e fedele nel suo amore⁸³.

«Dio non è uomo da potersi smentire, non è un figlio d'uomo da potersi pentire. Forse egli dice e poi non fa? Promette una cosa che poi non adempie?»⁸⁴. Questa costanza, la quale è propria di Dio, era facile a Israele riconoscerla operante nella elezione e

⁸¹ Le «famiglie dei popoli» invitate a «dare gloria» al Signore Re (Sal 96,7), sono viste «raccolte con il popolo del Dio d'Abramo» (Sal 47,10) nella celebrazione divina. E' probabile un riferimento alla promessa divina anticamente fatta ad Abramo: «In te saranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,3).

⁸² Vanno letti insieme Sal 96,2-3; 97,6; 98,1-3.

⁸³ E' questa pure la prospettiva, insieme teologica e storica, che comanda in profondità l'escatologia biblica. E si tratta sempre di quello che abbiamo già indicato come una nota specifica della religiosità israelitica: il Dio Santo ha voluto essere il Santo d'Israele e come tale operare e manifestarsi a propria celebrazione.

⁸⁴ Num 23,19; cf 1 Sam 15,29; Is 55,10-11; Ml 3,6; anche Rom 11,29; 2 Tm 2,13; Tl 1,2...

nelle promesse divine: per sempre il Signore è il Dio dei padri⁸⁵, e per sempre la sua presenza amante e salvante è assicurata alla loro discendenza⁸⁶. Per questo, Israele poteva cantare: «Forte il suo amore per noi e la fedeltà del Signore è per sempre» (Sal 117,2). Il Santo d'Israele non potrà mai dimenticare né abbandonare il popolo che si è scelto a sede privilegiata della sua immanenza⁸⁷.

In Israele Dio impegna la potenza del suo amore; ed è tanto solido il suo impegno quanto è fedele il suo amore. Per potersi tuttavia ancorare a tanta solidità, Israele doveva guardare al di là della propria indegnità e fragilità e mutevolezza, e contemplare nell'amore fedele del suo Signore un *kabôd* rivelato e rivelatore del Dio Santo. «Sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te» (Os 11,9). Sollecitato ad una speranza che non fosse precaria, Israele ha imparato a contemplare l'amore fedele del suo Signore nella verità oggettiva ed assolutamente credibile della santità divina. E' fedele a Israele il Signore, al popolo che si è scelto per amore; ma soprattutto egli è fedele a se stesso, alla norma epifanica del suo progetto, alla legge suprema della propria santità. Si dice che il Signore ha fatto giuramento ai padri, impegnandosi a compiere nella loro discendenza quanto si è degnato di promettere ad Abramo, Isacco e Giacobbe⁸⁸; ma essendo lui stesso la norma più che sufficiente di ogni suo agire, si precisa pure, a conferma della sua fedeltà solidissima, che il Signore giura «su se stesso»⁸⁹, «sulla sua santità»⁹⁰, impegnando nella propria parola la propria credibilità di Dio Santo.

Quanta sicurezza di fede e solidità di speranza potesse generare una simile visione teologale della storia è possibile apprezza-

⁸⁵ «Jahweh, il Dio dei vostri padri... Questo è il mio nome per sempre, e questo il ricordo che si avrà di me, di generazione in generazione» (Es 3,15).

⁸⁶ Dt 7,7-8; Is 41,8-10; 51,1-2. «Riconoscete che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fecele...» (Dt 7,9).

⁸⁷ Is 44,21; 49,14-15; 54,5-10; anche Os 11,8; Ger 31,20.

⁸⁸ Gen 24,7; 26,3; 50,24; Es 6,8; 13,5; Dt 7,8; Sal 105,8-9; 1 Cr 16,15-16; cf Sal 89,4; anche Lc 1,55; 1,72-73.

⁸⁹ Gen, 22,16; Es 32,13; Is 45,23.

⁹⁰ «Sulla mia santità ho giurato una volta per sempre: certo non mentirò a Davide» (Sal 89,36). Il salmo 89 è tutto quanto una celebrazione di questa fedeltà divina, la cui solidità è misurabile soltanto dalla perfezione ed eccellenza del Santo. - Il tema del «giuramento», parola irrevocabile del Dio Santo, può presentarsi anche in contesti di «giudizio»: Am 4,2; 6,8.

re specialmente nei contesti dove la fedeltà a se stesso del Dio Santo è celebrata come una sua immancabile vittoria sulla ricorrente peccaminosità-indegnità dei figli d'Israele. I pensieri e le vie del Signore non sono quelli dell'uomo⁹¹, poiché in essi si riflette l'impenetrabile grandezza del Dio Santo⁹². Ma tale trascendenza, se da un lato dice che sono incontrollabili dall'uomo i pensieri e le vie del Signore, da un altro lato costituisce un motivo di fiducia in una religione che, come quella d'Israele, è capace di abbinare «salvezza» e «gloria» e contemplare nelle opere salvifiche di Dio una epifania laudativa del suo nome santo⁹³. Difatti, ragiona la fede biblica, se i pensieri e le vie del Signore fossero come quelli dell'uomo, Israele sarebbe stato da tempo sterminato, poiché il Signore stesso avrebbe trattato il popolo infedele «secondo i suoi peccati» e lo avrebbe ripagato «secondo le sue colpe»⁹⁴. Ma il Signore è Dio e non uomo, è il Santo che ha impegnato il proprio nome in Israele: non dà libero sfogo alla sua ira, perché non può permettersi di vedere fallire la sua opera-gloria per colpa dell'uomo. Come può il progetto divino rivestirsi della precarietà stessa dell'uomo e la fedeltà divina lasciarsi vincere dall'incostanza dei figli d'Israele? Perciò, alle esigenze tutto sommato comprensibili della reciprocità retributiva, il Signore antepone quelle della sua santità, le quali s'incarnano a livello storico nello splendore di una fedeltà come a lui si addice — la fedeltà cioè di un Dio che, per riguardo a se stesso e per la gloria del suo nome, non risponde ma crea, e crea perdonando e salvando⁹⁵.

«Se consideri le colpe, Signore, chi potrà sussistere?» (Sal 130,3). «Per il mio nome sarò longanime... per non annientarti» (Is 48,9). «Non darò sfogo all'ardore della mia ira... perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te» (Os 11,9). Il fatto stesso che un Israele ripetutamente infedele sia rimasto sede della benedizione divina, è già un monumento alla verità che quella dell'elezione e dell'alleanza è una storia salvifica voluta e condotta dal Dio Santo come una gloria sua a propria sua santificazione e lode. Più volte, ricorda Ezechiele nel c. 20, i figli d'Israele pro-

⁹¹ Is 55,8-9 è tematicamente vicino a Os 11,9: Dio perdona e salva secondo la norma non certo umana della sua perfezione e santità.

⁹² Ved. Sal 139,6-17; Gb 11,7; Sir 18,1-6; anche Is 40,13-14.28; Rom 11,33-34.

⁹³ Sal 96,2-3; 97,6; 98,1-6; 99,1 ss; anche Is 40,5 = 52,10; 44,23; 46,13-14. Ved. sopra n. 17.

⁹⁴ Sal 103,10; cf 130,3; Ger 3,12; Is 57,15-16.

⁹⁵ Troveremo questa certezza fortemente sottolineata nel messaggio lieto del Deuteroinaia.

vocarono l'ira del loro Signore; ed ogni volta il Signore si astenne dallo sterminarli e finì per avere pietà di loro «per riguardo al suo nome» (vv. 9.14.22). Non dipende dal merito umano la storia della salvezza, ma da Dio che usa pietà perché intende rimanere costante nel progetto del suo amore, rimanendo fedele alla norma teofanica del suo santo nome ⁹⁶.

E la lezione del passato viene proiettata nel futuro: il Signore confermerà a salvezza d'Israele l'opera da lui iniziata. Il motivo? Non certo una bontà umana che andrebbe ricompensata, ma il dinamismo teofanico e creatore di un progetto ad ogni livello segnato dal nome santo del Signore: «Io vi accetterò come soave profumo... mi santificherò in voi agli occhi della gente... Saprete allora che io sono il Signore, quando agirò con voi per riguardo al mio nome e non secondo la vostra malvagia condotta e i vostri costumi corrotti...» (Ez 20,41.44). Il profeta ritorna sull'argomento nel c. 36. Puniti e dispersi fra le nazioni, gli Israeliti «hanno profanato il nome santo» del loro Signore (vv. 20.21.23). Si diceva infatti di loro: «Costoro sono il popolo di Jahve e tuttavia sono stati scacciati dal suo paese» (v. 20). Il disonore d'Israele volge in qualche modo a disonore del Signore ⁹⁷. «Dov'è il loro Dio?», dicevano con derisione le genti ⁹⁸. Tale profanazione del nome divino è intollerabile, precisa Ezechiele: il Signore sicuramente la «risparmierà al suo nome santo» (v. 21). Ed ecco pertanto la promessa salvifica: «Io agisco non per riguardo a voi, gente d'Israele, ma per riguardo al mio nome santo... Santificherò il mio nome grande...» (vv. 22.23).

«Santificherò il mio nome grande»: è il principio teofanico che, secondo Ezechiele, conferisce alla storia d'Israele intelligibilità ed unità, rivelandola come storia salvifica e progetto di Dio degno di Dio stesso. Ciò che il profeta intende dire è che l'opera

⁹⁶ In questa linea stessa, ma con pensiero universalistico, s'inserisce la catechesi paolina in Rom 9,6-29, dove appunto la storia biblica della salvezza è riletta nella luce di un Dio che opera sempre secondo la norma della propria perfezione.

⁹⁷ L'intuizione sorregge quella che nella storia dell'esodo è ricordata come la «intercessione» di Mosé (Es 32,11-13; Num 14,13-19; Dt 9,26-29; anche Dt 32,26-27). E si tratta di una preghiera che supplica il Signore a non lasciare perire il suo popolo, per fedeltà al suo nome che non può essere disonorato agli occhi delle genti.

⁹⁸ Mi 7,10; Gl 2,17; Sal 79,10; 115,2; anche 42,4.11. Sono tutti contesti di speranza, dove la pietà attinge la propria certezza alla verità che quello d'Israele è il Dio che perdona e salva «per la gloria del suo nome», «a motivo del suo nome» (Sal 79,9).

del Signore obbedisce a questo proposito: avendo impegnato l'onore del proprio nome in Israele, il Signore intende manifestarsi e farsi riconoscere Dio Santo in Israele stesso e davanti a tutte le nazioni. Ed un simile proposito non potrà non compiersi: il Signore lo deve a se stesso. «Non per riguardo a voi, gente d'Israele, ma per riguardo al mio nome santo»: si addice al Signore, il quale è Dio Creatore in ogni suo progetto, che la sua opera trascenda i limiti del merito umano, vinca ogni ostacolo di ribellione o infedeltà umana e dipenda dalla norma suprema della sua santità.

La visione storico-teologica proposta da Ezechiele non si esaurisce nel linguaggio delle asserzioni oggettive ma si trova a nutrire una religiosità dal volto inconfondibile. «Aiutaci, Dio della nostra salvezza, per la gloria del tuo nome; salvaci e perdona i nostri peccati, per riguardo al tuo nome. Perché i popoli dovrebbero dire: Dov'è il loro Dio?» (Sal 79,9-10). «Non a noi, Signore, non a noi, ma al tuo nome da' gloria, per la tua grazia, per la tua fedeltà. Perché i popoli dovrebbero dire: Dov'è il loro Dio?» (Sal 115,1-2). «Dio della nostra salvezza», ossia «Dio nostro salvatore»: viene invocato il Dio che ha impegnato la sua «grazia» e «fedeltà» in Israele «a gloria del suo nome», a manifestazione cioè e lode della sua santità. Il grande principio teofanico è così tradotto in termini vissuti di speranza orante. Israele comprende di non potersi rimettere al giudizio di un Dio che gli renderebbe secondo le sue azioni, pena la precarietà di una speranza che finirebbe per essere illusione. Per questo, al Salvatore ci si rivolge come al Dio che perdona; e la speranza è sicura perché questo Dio perdonerà e salverà «per riguardo al suo nome», fedele com'è alla norma teofanica della propria santità. E si chiede pure: «Non a noi, Signore, non a noi, ma al tuo nome da' gloria». Quel che conta, è che il nome del Signore sia glorificato; ed è ciò che il Santo non può non volere, lui che non può lasciare profanare il suo nome con il fallimento del suo progetto, sia pure per colpa della parte umana. Le nazioni infatti già dicono: «Dov'è il loro Dio?». Ma il Dio Santo e Salvatore porrà fine alla sua momentanea latitanza⁹⁹ e darà gloria al suo nome. E' robusta la religiosità che vediamo qui

⁹⁹ Latitanza disonorevole agli occhi delle genti (ved, sopra nn. 97 e 98) e latitanza punitiva sperimentata nel dolore dai figli d'Israele (cf Am 8,11-12; Os 5,6; Is 63,17.19). Ma è momentaneo questo assentarsi di Dio, perché è fedele il Signore: fedele a Israele nell'essere fedele a se stesso e al progetto teofanico del suo amore (cf. Is 42,14-16; 48,10; 49,14-15; 54,7-8).

esprimersi, perché è confortata da indiscutibili premesse teologiche. Vi cogliamo soprattutto l'esempio di una speranza che trae dalla fede i motivi della propria sicurezza: dal momento che si è fatto immanente al mondo della storia come il Santo d'Israele, il Dio della rivelazione ha impegnato il proprio nome in Israele stesso, impegnandosi ad esserne il salvatore per riguardo ed a gloria del suo nome santo; ed è intrinsecamente solido tale impegno divino, tanto solido da permettere a Israele d'invocare fiducioso il Salvatore nello stesso movimento orante in cui si riconosce peccatore ed indegno di salvezza.

c) «Gloria»-«santità» nel messaggio lieto del Deuteroisaia

Israele non merita la fedeltà del suo Dio, è il Signore ad essere costante nel progetto del suo amore, per riguardo al suo nome santo. A tale premessa di fede il Deuteroisaia richiama con insistenza la speranza del popolo umiliato ed oppresso. E sotto questo aspetto, i cc. 40-55 del Libro di Isaia costituiscono il luogo primario dove apprezzare l'incidenza del binomio «gloria»-«santità» nella teologia israelitica della storia ¹⁰⁰.

— «Non cederò ad altri la mia gloria»

Il profeta è portatore di un messaggio lieto ¹⁰¹: è finito il tempo della punizione ¹⁰² ed è imminente la consolazione d'Israele ¹⁰³, ossia il suo riscatto ¹⁰⁴, la sua salvezza ¹⁰⁵, il ritorno degli esiliati in Sion ¹⁰⁶ — iniziativa del Signore che rinnoverà superandoli i prodigi dell'antico esodo ¹⁰⁷.

Nella proposizione di questo messaggio lieto troviamo coin-

¹⁰⁰ E' alquanto sorprendente il poco peso di solito attribuito a questo specifico aspetto negli studi dedicati al Deuteroisaia. Un esempio: nella presentazione e descrizione peraltro profonda ed illuminante che fa del profeta e del suo messaggio (*Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II, p. 281-306), G. VON RAD accenna esplicitamente al tema della «gloria» divina una sola volta, quasi *en passant* (p. 287).

¹⁰¹ Is 40,9 e 52,7; insieme con Is 61,1 sono i luoghi classici dove incontrare il concetto di «vangelo» divino nell'Antico Testamento.

¹⁰² Is 40,2; 47,6; 51,17-23; 54,4.7-9; ved. anche 42,18-25.

¹⁰³ Is 40,1; 49,13; 51,12; 52,9.

¹⁰⁴ Is 41,14; 43,1.3.14; 44,23.24; 48,20; 49,7; 51,11; 52,9.

¹⁰⁵ Is 45,8.21; 46,13; 51,5.6.8; 52,7.10.

¹⁰⁶ Is 40,9-11; 48,20, 51,11; 52,7-12; 55,12.

¹⁰⁷ Is 40,3; 41,18-19; 43,16-21; 46,3-4; 48,21; 51,9-10; 52,12.

volti alcuni dei temi maggiori della fede biblica ¹⁰⁸, come quelli dell'elezione divina ¹⁰⁹, della tenera e fedele sollecitudine del Signore ¹¹⁰, della sua potenza vittoriosa ¹¹¹, della sua regalità ¹¹², del suo potere assoluto quale unico Dio, creatore del mondo e signore della storia ¹¹³, della nullità delle nazioni e dei loro idoli ¹¹⁴, ecc. E non è difficile avvertire il motivo di tanta ricchezza tematica: accolgano i figli d'Israele questa parola profetica, che è la parola di un tale Dio e Signore, come un'infalibile promessa di salvezza ¹¹⁵.

Appunto a conferma della promessa ed a conforto della speranza viene pure coinvolto nel discorso il tema teologale e teofanico della «santità»-«gloria». Colpisce infatti l'insistenza con cui si fa presente che a promettere redenzione e salvezza è «il Santo d'Israele» ¹¹⁶, come anche l'insistenza con cui tale vangelo è riferito in chiave epifanica alla gloria, all'onore, alla celebrazione del nome divino ¹¹⁷. «Tuo sposo è il tuo Creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il Santo d'Israele, è chiamato Dio di tutta la terra» ¹¹⁸. Si ricordi Israele di quale Dio è il popolo ¹¹⁹; e si ricordi che porta nella storia il «nome» di tanto

¹⁰⁸ la profezia inizia con le parole: «Consolate il mio popolo» (40,1), e termina con la conferma: «Voi dunque partirete con gioia, sarete condotti in pace» (55,12). Il messaggio è tutto quanto un «vangelo» divino annunciato ad un popolo di afflitti (40,9; 52,7; cf 61,1) e l'intera sua ricchezza tematica dev'essere interpretata in questa luce.

¹⁰⁹ Is 41,8-10; 43,1.20; 44,1-5.21; 45,4; 49,7; 51,2.

¹¹⁰ Is 44,21-22; 49,14-15; 54,5-10.

¹¹¹ Is 40,10; 41,10; 42,13; 45,24; 49,26; 51,9; 52,10.

¹¹² Is 43,15; 51,4-8; 52,7.

¹¹³ Is 43,8-13; 44,6-8; 45,9-13; 45,20-25.

¹¹⁴ Is 40,15 ss; 41,21-29; 44,9-20.

¹¹⁵ Specialmente Is 40,8; 55,10-11; notare la tendenza a servirsi del discorso teologale come di una premessa atta a dimostrare che è cosa sicura la vicina consolazione d'Israele: 40,25-31; 43,8-13; 44,6-8; 44,24-28; 45,21.23; 51,9-11.

¹¹⁶ Is 41,14.16.20; 43, 3.14.15; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5. Ved. sopra n. 23.

¹¹⁷ Is 40,5; 42,8.12; 43,7; 43,20.21; 44,23; 46,13; 48,9.11; 48,20; 49,3.7; 49,23.26; 52,6; 55,13.

¹¹⁸ Is 54,5; cf anche 43,14.15; 44,2.6; 45,11; 48,17; 49,7.26. I diversi titoli divini dicono la grandezza-potenza del Signore; ma dicono pure la sua particolare relazione con Israele; e sono ricordati per confermare la salvezza promessa e dimostrare quanto sia irrecovabile ed infalibile la parola-vangelo che si sta annunciando. Ved. sopra n. 115.

¹¹⁹ Notare l'eloquenza e la forza argomentativa con cui viene proposto questo motivo in Is 40,27-28; 49,14-16; 51,12-13.

Dio, avendolo il Santo «creato per la sua gloria» (Is 43,7).

La sorte d'Israele è profeticamente presente nella sua dignità: è il popolo che il Dio Santo ha plasmato per sé affinché celebri nel mondo le sue lodi (Is 43,21) e sia davanti alle genti un segno della sua grandezza¹²⁰. E' perciò cosa sicura la salvezza d'Israele, la sua redenzione rientra nella legge teofanica della sua elezione: «Allora si rivelerà la gloria del Signore e ogni uomo la vedrà» (Is 40,5). Se è vero infatti che nella sua redenzione-salvezza è il Signore ad essere gloriosamente onorato¹²¹, non deve temere il «vermicciattolo» di Giacobbe (41,14): gli è dato il vanto sicuro di sperare nel Dio che s'impegna, per la gloria del suo nome santo, a rivestirlo di gioia e di grandezza¹²². Come può il Signore, il Dio unico e perfetto ed incomparabile¹²³, «lasciare profanare il suo nome» e «cedere ad altri la sua gloria» perpetuando davanti alle genti l'umiliazione del popolo che è suo¹²⁴? Israele quindi ha tutti i motivi di credere alla notizia lieta della sua prossima consolazione e di porre la sua speranza nel Salvatore suo Dio, tanto più che a promettergli salvezza è il Dio Santo che intende agire per riguardo a se stesso, per la santificazione del suo nome (48,9-11).

— *Di redenzione in redenzione e di gloria in gloria*

E' importante notare nel messaggio de Deuteroisaia l'equivalenza oggettiva tra la «redenzione-salvezza» d'Israele e la «gloria» del Signore. «Allora si rivelerà la gloria del Signore ed ogni uomo la vedrà» (Is 40,5) = «Tutti i confini della terra vedranno la salvezza del nostro Dio» (52,10). Epifania storica della sua santità, la «gloria» del Signore splende nel fatto stesso che il suo popolo viene riscattato-salvato¹²⁵. E si tratta della fedeltà del Santo al

¹²⁰ Is 49,7. «Servi eletti» di Dio, i figli d'Israele sono i «testimoni» nella storia della verità e grandezza del loro Signore (Is 43,9-10.12; 44,8); e il Signore stesso li vuole come un «segno perenne» del «nome-onore» che a lui si addice (55,13).

¹²¹ Is 44,23; 46,13; 55,13; ved. anche sopra n. 117.

¹²² Is 41,16; 45,25; 55,5. «Testimone» e «segno» del Dio di cui porta il «nome» (ved. sopra n. 120), il «vanto-onore» d'Israele è epifania gloriosa del Signore stesso (cf Is 43,7).

¹²³ Is 40,18.25; 44,6-8; 46,5-9. Rientra nell'articolazione stessa del «messaggio lieto» portato dal profeta questa affermazione reiterata dell'incomparabile grandezza del Dio Santo (ved. sopra nn. 108, 115, 118).

¹²⁴ Is 42,8; 48,9.11; cf anche 43,25; 47,6. Si ripresenta la tematica che abbiamo incontrato presso Ezechiele (20,9.14.22; 20,41.44; 36,20-23).

¹²⁵ Ved. sopra n. 17.

«nome» che ha voluto portare e col quale intende essere riconosciuto e celebrato: egli è *insieme* il «Santo d'Israele» e il suo «Redentore-Salvatore»¹²⁶. E' questo il «nome» che non può essere «profanato» ed è questa la «gloria» che non può essere «ceduta» (42,8; 48,11). Il Signore che in tale modo ha coinvolto la propria reputazione, è il Dio Santo che non può lasciarsi sconfiggere dalla potenza delle genti o dalla indegnità etico-religiosa d'Israele, poiché egli non può non essere sempre il Redentore-Salvatore di quel popolo che ha plasmato per sé: lo deve a se stesso oppure, che è la medesima cosa, al proprio nome (cf 48,9.11).

Letto in questa prospettiva, il messaggio consolante appare fondato sulla solidità di premesse teologiche che per sé trascendono la dimensione concreta del momento storico. Dire, infatti, che il Signore ha «creato Israele per la sua gloria» (43,7) e dire insieme che il Santo d'Israele rivela la sua gloria redimendo e salvando, è prospettare operante nella storia del popolo eletto un dinamismo teofanico teso a concretizzarsi di redenzione in redenzione e di gloria in gloria.

E' questa la ragione principale per cui l'imminente salvezza viene proclamata come un esodo nuovo¹²⁷: il Santo d'Israele è sempre il suo Redentore, come nel passato così nel presente¹²⁸. Ma non basta. Perché agisce per il proprio nome, per riguardo a se stesso, per la sua gloria, il Dio Santo d'Israele rinnova i prodigi del passato *secondo la norma di una fedeltà che gli è propria*: la fedeltà di un Creatore che nel rivelarsi di volta in volta gloriosamente redentore, intende rivelarsi gloriosamente inesauribile, come a lui si addice. «Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche. Ecco, faccio una cosa nuova...»¹²⁹. Il Santo d'Israele non rinnega le meraviglie del passato e il Redentore-Salvatore d'Israele continuerà ad operare prodigi; ma la legge teofanica della sua opera lungo i secoli vuole che lo splendore delle cose nuove eclissi quello già glorioso delle cose passate¹³⁰. Ed è tanto certa nella mente del profeta questa verità,

¹²⁶ Is 41,14; 43,3.14; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; ved. anche 44,6.24.

¹²⁷ Ved. sopra n. 107.

¹²⁸ E' certamente presente al profeta la tradizione che ricorda e celebra il Dio dell'esodo come il *gô'el* del suo popolo (cf Es 15,13).

¹²⁹ Is 43,18-19a. Il contesto immediato (vv. 16-21) evidenzia che le «cose passate» o «antiche» alludono ai fatti dell'esodo mosaico, di quell'evento cioè sorgivo dove il Signore si è rivelato una volta per tutte come il Redentore d'Israele.

¹³⁰ Leggere Is 52,11-12. Mentre, secondo l'antica tradizione, i figli d'Israele uscirono precipitosamente dall'Egitto (Es 12,11; Dt 16,3) come

da portarlo a ricordare l'antico esodo non già solamente per esaltare la fedeltà di un Dio sempre pronto a confermarsi redentore e salvatore, ma altresì per suscitare l'attesa di un evento ancora più grandioso e degno del Santo d'Israele. «Ora ti faccio udire cose nuove e segrete che tu nemmeno sospetti. Ora sono create e non da tempo; prima di oggi tu non le avevi udite»¹³¹.

— *Verso un momento di compiutezza teofanica*

Si fa più impegnativa la lettura di questa profezia del secolo VI. Ad un livello, il Deuteroisaia sta pensando alla prossima liberazione e cercando di confortare la speranza dei figli d'Israele; ad un altro livello, però, egli sta proiettando sull'evento lo splendore teofanico di un'opera fino ad allora inedita, tanto nuova da venire prospettata come il segno di una *pienezza* che non potrà non essere *perenne*: «Israele sarà salvato dal Signore con salvezza perenne. Non patirete confusione o vergogna per i secoli eterni»¹³². E' necessariamente retrospettiva la nostra lettura; e non ci sembra che il ritorno degli esiliati in Sion abbia portato storicamente le dimensioni che venivano in tale modo anticipate¹³³. Ma era diverso il punto di vista del profeta. L'entusiasmo con cui predice le «cose nuove» che stanno per essere «create», deriva dall'entusiasmo con cui dimostra di contemplare quella sede di gloria divina che è la storia salvifica. E' la gloria del Dio Santo quella che deve ancora splendere in Israele, del Dio Creatore che è tanto ricco di amore-potenza-fedeltà da confermarsi redentore del popolo eletto non già ripetendo i prodigi del passato ma superandoli con lo splendore inedito di «cose nuove». «Io, il Signore, compio tutto questo... Io, il Signore, ho creato tut-

un popolo di fuggiaschi (Es 14,5), stavolta la partenza degli esiliati si svolgerà nella calma e con ordine perfetto, come una processione di salvati tanto sicuri da formare un corteo compatto la cui marcia non verrà in alcun modo disturbata.

¹³¹ Is 48,6-7. A proposito dell'opposizione tra l'*antico* (41,22; 42,9; 43,9,18; 46,9; 48,3) e il *nuovo* (41,23; 42,9; 43,19; 48,6), segnaliamo: C.R. NORTH, *The «Former Things» and the «New Things» in Deutero-Isaiah*, in A.v., «Studies in Old Testament Prophecy» (Th. Robinson Festschr.) Edinburg 1950, pp. 111-126; A. SCHOORS, *Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutéroisaïens*, in *Eph. Theol. Lov.* 40 (1964) 19-47.

¹³² Is 45,17; cf 55,13.

¹³³ Cf Sal 123,13-14; Ne 2,19; 3,26. Ne ripareremo a proposito dei cc. 56-66 del libro di Isaia.

to questo» (Is 45,7.8). Al di là quindi di ogni altra considerazione, ciò che va apprezzato in questa profezia è la sostanza teologale. «Ecco, faccio una cosa nuova» (43,19): con il verbo di una promessa tanto grandiosa da risultare anacronisticamente spropositata, il Deuteroisaia sta celebrando quella che comprende essere la legge teofanica della realtà israelitica. Di redenzione in redenzione, certo; ma anche di novità in novità, come è giusto che sia in un progetto voluto dal Dio Santo e Creatore a propria sua gloria e lode. Ed è tutto preso il profeta da questa visione spiccatamente dinamica ed oggettivamente entusiasmante, sì da prospettare la compiutamente realizzata nell'imminente ritorno degli esiliati in Sion.

E' innegabile, infatti, che il Deuteroisaia vede compiersi in questo evento un'opera divina segnata da *perfezione*. Non solo predice per Israele una salvezza perenne (45,17) a perenne manifestazione della grandezza divina (55,13), ma ritiene troppo stretti i confini d'Israele stesso per una meraviglia di tanto spessore teofanico¹³⁴. Quella che il Santo d'Israele si accinge a compiere sarà una «cosa nuova» anche per il fatto che interesserà tutta la terra e tutte le nazioni, dovendo essa tutto e tutti radunare sotto la signoria divina riconosciuto e celebrata¹³⁵. E non si ha l'impressione di ascoltare un visionario dai facili entusiasmi; al contrario, il discorso proietta ovunque la solidità di una speranza intelligentemente ancorata ad una certezza genetica insieme elementare e decisiva: colui che rivelerà la sua gloria nel nuovo esodo (40,5), è il Santo d'Israele e il suo Creatore, il suo fedelissimo Redentore¹³⁶; ma è *anche* il Creatore universale, il «Dio di tutta la terra» (54,5), l'unico Signore e Salvatore in senso assoluto (45,21-24). «Io, io sono il Signore e fuori di me non v'è salvatore»¹³⁷. E' questa la verità che il profeta prospetta doversi incarnare teofanicamente nella salvezza-gloria che predice. A cantare quindi le lodi di tanto Salvatore sarà Israele, certo; ma tramite Israele ed insieme con Israele la lode divina coinvolgerà an-

¹³⁴ Is 49,6; anche 40,5; 52,10.

¹³⁵ Is 42,1-9; 45,14-17; 45,20-25; 49,7; 51,4-8; 55,3-5. Segnaliamo: R. HALAS, *The Universalism of Isaiah*, in *Cath. Bibl. Quarterly* 12 (1956) 162-170; R. DAVIDSON, *Universalism in Second Isaiah*, in *Scot. Journ. Theol.* 16 (1963) 166-185; P.E. DION, *L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionnelles d'Isaïe 40-55*, in *Biblica* 51 (1970) 161-182.

¹³⁶ Ved. sopra nn. 116, 118, 126.

¹³⁷ Is 43,11. Di questa stessa verità Israele salvato sarà testimone presso le nazioni (44,8), sicché le genti stesse diranno a loro volta: «Solo in Jahve si trovano vittoria e potenza!» (45,24; cf anche vv. 14-15).

che le nazioni e tutto il creato ¹³⁸.

Si presentano così, inseriti in una profezia dal volto inconfondibile, le linee tematiche che abbiamo visto fare capo alla religiosità laudativa d'Israele e all'attesa del regno futuro del Signore. Ed è significativo che il messaggio biblico dove è più presente il motivo teologale della «gloria»-«santità» sia anche quello dove si prospetta con particolare insistenza un momento di salvezza e di celebrazione atto a coinvolgere le famiglie dei popoli e l'intero creato. E' la conferma di un dato già da noi colto ed apprezzato: allorché s'impegna a contemplare nella storia salvifica la gloria del Dio Santo, il pensiero biblico si ritrova quasi spontaneamente aperto all'attesa delle «cose nuove» e dei prodigi inediti, portato inoltre a prospettare una compiutezza come non può non rientrare nel progetto divino. Che poi la perfezione sperata urti contro la realtà concreta delle cose effettivamente conseguite e sembri sfidare la legge dell'esattezza cronologica, come appunto nel caso del messaggio lieto proposto dal Deuteroisia, non sminuisce in alcun modo la validità teologica e la fecondità religiosa di una visione che nell'essenziale intende celebrare nel Santo d'Israele il signore della storia.

d) *Nuovi cieli e nuova terra*

Questa visione, confortata com'è da lucide premesse teologiche come quella del binomio «gloria»-«santità», ha una solidità intrinseca che la mantiene significativa e proponibile attraverso le mutate situazioni storiche. Le «cose nuove» che avrebbero eclissato le pur grandiose «cose passate», coincidevano nella profezia del Deuteroisia con il ritorno degli esiliati in Sion. Il ritorno è avvenuto; ma l'evento non ha prodotto quella pienezza gloriosa e definitiva ed universalmente eclatante che abbiamo ascoltato il profeta del secolo VI predire con sicurezza ed entusiasmo. Anzi, quello postesilico non tardò a riproporsi alla coscienza israelitica come un tempo di crisi; e la lettura dei cc. 56-66 del Libro di Isaia dimostra chiaramente la situazione precaria di una comuni-

¹³⁸ Is 42,10-12. Tanto più che la teofania che splenderà nella redenzione d'Israele avrà evidenziato, con il verbo stesso di una gloria-salvezza ovunque vista ed ammirata (40,5 = 52,10), l'impotenza e nullità delle divinità pagane (41,21-29; 42,8), ed avrà indotto le nazioni stesse a vergognarsi di sé e di un culto dimostrato ormai falso (42,17; cf 41,11; 45,24), convinti della grandezza del Dio Santo d'Israele (ved. n. prec.).

tà di fede alle prese con gravissimi problemi sociali e religiosi ¹³⁹, sollecitata di conseguenza a proiettare la sua speranza in una futura visita salvante del Dio d'Israele: «Se tu squarciassi i cieli e scendessi!» (Is 63,19). Ci sono, storicamente parlando, tutti i motivi per ritenere infondato il trionfalismo espresso precedentemente dal Deuteroisiaia: «Speravamo la luce ed ecco le tenebre...» (Is 59,9). Eppure, non solo non viene criticata la sua visione, ma se ne riprendono gli accenti caratteristici e, con la tenacia di una fede-speranza sicura del fatto suo, si proclama con fervore ancor più forte l'avvento decisivo delle «cose nuove» e dei prodigi risolutivi. Pensiamo in modo particolare ai brani apocalittici conservati in Is 65,1-25 e 66,5-24. Il linguaggio è quello di un giudizio definitivo dove «la mano del Signore si farà manifesta ai suoi servi e il suo sdegno contro i suoi nemici» ¹⁴⁰.

«Hanno detto i vostri fratelli che vi odiano, che vi respingono a causa del mio nome: Mostri il Signore la sua gloria, si manifesti nella vostra gioia» ¹⁴¹. Sappiamo troppo poco delle condizioni sociali e religiose del tempo per determinare con esattezza la fisionomia di questi insolenti provocatori ¹⁴²; al di là tuttavia della loro intenzione, ciò che dicono rientra oggettivamente nel progetto del Signore ¹⁴³. Egli mostrerà sicuramente la sua gloria in una Gerusalemme rinnovata ed unificata nella giustizia e gioiosamente rivestita di splendore ¹⁴⁴. Nella sostanza, si predice una trasfigurazione di Gerusalemme di tale prodigiosa ed inaudita portata da dovere esplodere inattesa come un'opera che solamente il Si-

¹³⁹ Ved. ad esempio: Is 56,10-12; 57,1 ss; 59,1 ss; 66,5... Presupponiamo acquisita la complessiva datazione postesilica di questi cc. E' meno probabile però la loro attribuzione ad un unico autore...

¹⁴⁰ Is 66,14. Quello infatti del Giudizio sarà un giorno insieme di castigo e di salvezza (56,1; 60,1-2; 61,8; 62,11, 63,1-6; 65,11-12.13-15; 66,6).

¹⁴¹ Is 66,5. Riteniamo meno accettabile la traduzione: «e voi fateci vedere la vostra gioia». Comunque, il senso rimane sostanzialmente lo stesso: nella gioia-salvezza dei giusti è presupposto manifestarsi il *kabôd* del Signore.

¹⁴² Traspare una qualche analogia con Is 5,19; Ger 17,15; Ez 12,21-28. Stavolta però, lo sfondo è quello di una comunità divisa dove sono nettamente differenziate due categorie: quella dei giusti e quella degli ingiusti.

¹⁴³ Non nel senso che il Signore accoglie la sfida lanciata da quei provocatori, ma nel senso che il Dio d'Israele è fedele a se stesso e, quindi, deve all'onore del suo nome manifestarsi glorioso nella salvezza-gioia dei suoi servi fedeli.

¹⁴⁴ Ved. Is 65,19 ss; 66,23; anche 62,1 ss.

gnore Dio potrà compiere ¹⁴⁵.

I tempi non possono essere precisati; ma una cosa è certa: ci sarà un momento di compiutezza perché il Dio d'Israele e il Signore della storia, il quale è fedele alla legge della propria grandezza, non potrà non portare a compimento in Israele e nella storia il glorioso e glorificante suo disegno ¹⁴⁶. E' questa la premessa che spiega adeguatamente la genesi nuova dei cieli e della terra che dovrà fare da cornice cosmica allo sperato recupero definitivo di Sion (Is 66,22): «Ecco io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare. Di Gerusalemme infatti creerò una gioia e del suo popolo un gaudio, ed io gioirò di Gerusalemme e godrò del mio popolo...» (Is 65,17-19a).

E' obbligato il riferimento al Deuteroinaia ¹⁴⁷; ma mentre questi pensava all'imminente ritorno dall'esilio e predicava un «esodo nuovo» che avrebbe oscurato quello del passato ¹⁴⁸, la visione adesso sembra trascendere ogni determinatezza storica e conglobare quello che possiamo chiamare il tempo *tout court*. E' vera e propria palingenesi la creazione vaticinata dei «cieli nuovi» e della «terra nuova»; e quanto al «passato» che «non si ricorderà più», esso va compreso come la designazione di tutto il tempo che scorre sin dalla prima creazione. Stanno a testimoniare il binomio «cieli-terra», l'uso insistito del verbo «creare» e l'intento dichiarato di predire un rinnovamento totale che avrà definitivamente eliminato ogni conosciuta tribolazione ed ogni sperimentato male del passato e del presente ¹⁴⁹. Anche presso il Deuteroinaia abbiamo visto palesarsi l'attesa delle cose perfette e definitive, come anche nei salmi del regno escatologico del Signore; ma non si era giunti ad una enunciazione tanto schiettamente cosmologica e totalizzante delle «cose nuove». Assistiamo in Is 65,17 e 66,22 ad una tematica ormai pervenuta al termine a cui la portavano le premesse teologiche che l'hanno sostenuta.

Dobbiamo rilevare pure un dato già incontrato: è attesa come

¹⁴⁵ «Chi ha mai udito una cosa simile, chi ha visto cose come queste?» (Is 66,8; cf vv. 7-9).

¹⁴⁶ Tale prospettiva emerge esplicita in Is 66,18b-19. La perfezione attesa è quella di un giorno in cui il Signore avrà fatto sì che tutte le nazioni, fino ai lidi più lontani, avessero finalmente veduto il suo *kabôd*.

¹⁴⁷ In particolare: Is 43,18-19a. Ved. anche sopra n. 131.

¹⁴⁸ E' evidente la rilettura della tradizione dell'esodo in Is 43,16-21. Ved sopra n. 129.

¹⁴⁹ Is 65,16c. 19b-25. La descrizione termina nel v. 25 con una visione di pace paradisiaca dove emerge il riferimento a Is 11,7,9 ed a Gen 3,14.

un momento salvifico la creazione dei «cieli nuovi» e della «terra nuova» e, pertanto, come l'avvento di colui che la fede biblica non ha smesso di chiamare il Salvatore d'Israele¹⁵⁰. E non è possibile decidere quale dei due aspetti — il rinnovamento cosmico o il rinnovamento di Sion — sia primario in tale attesa delle cose definitive. Il fatto è che la teologia d'Israele accumuna in una medesima visione dinamica il mondo della natura e il mondo della storia come anche l'opera della creazione e la storia della salvezza. Colui che chiamano il Signore nostro Dio è l'Altissimo che tutto guarda ed opera nei cieli e sulla terra (Sal 113,4-6); e colui che celebrano come il Santo d'Israele e il suo Redentore-Salvatore¹⁵¹, è il Dio Creatore che «ha disteso i cieli e posto le fondamenta della terra»¹⁵². Come separare il Dio Creatore dal Dio Salvatore nel movimento di una speranza tesa alle «cose nuove» come al momento in cui il Dio Santo avrà definitivamente dato gloria al suo nome? Sarebbe come sottrarre arbitrariamente qualcosa alla ricchezza epifanica del «nome» divino ed al riconoscimento laudativo di cui è degno il Santo. E' necessario riportare il discorso a questa premessa teologica. Si tratta sempre del Dio che, avendo già nelle «cose passate» fatto conoscere il suo nome e manifestato la sua gloria, sicuramente porterà a compimento delle «cose nuove» la sua opera, tutto rinnovando perché ovunque e sempre venisse conosciuto il suo nome e riconosciuta la sua santità.

* * *

Abbiamo sentito Isaia predire con sicurezza l'avvento di quel giorno decisivo in cui, vinto ogni disordine peccaminoso e stabilita compiutamente la giustizia, l'Altissimo avrà finalmente provveduto alla propria esaltazione e il Dio Santo alla propria santificazione (Is 5,15-16); e vi abbiamo colto una certezza di fede atta ad unificare l'intera realtà storica nel segno di un inconfondibile dinamismo teologico. Presso Ezechiele ci è stato dato di leggere: «Santificherò il mio nome grande» (36,23); e vi abbiamo apprezza-

¹⁵⁰ Is 62,11-12; cf anche 60,14,16; 63,16. Colui che compirà tanta opera è il «Dio dell'*amen*» (65,16ab), il Dio cioè verace e fedele, il Dio solidissimo delle promesse (cf Sal 31,6; 2 Cor 1,20).

¹⁵¹ Ved. sopra nn. 23, 116, 126. Anche Is 60,14,16.

¹⁵² Is 48,13; cf. 45,18.

to profondamente intuita la norma teofanica che regge di momento in momento la storia della salvezza. Al medesimo principio ricorre pure il Deuteroisaia nella proposizione articolata della «consolazione» d'Israele: il Signore non potrà lasciar profanare il suo nome e, per questo, egli salverà sicuramente il popolo che ha creato per la sua gloria (cf Is 48,9.11; 43,7). Ed è sempre questa la verità che emerge ancora nella religiosità della comunità postesilica. Si prospetta adesso un momento di compiutezza dove le sorti d'Israele saranno per sempre decise nel contesto prodigioso di una palingenesi cosmica tanto ricca di splendore da dover significare che il Signore ha definitivamente dato gloria al suo nome. Al di là tuttavia della consistenza oggettiva dell'evento, la cui descrizione rimane per forza sfocata, a noi interessa soprattutto cogliere la continuata attualità e teologica e religiosa dell'intuizione a suo tempo espressa dal grande Isaia nel binomio «santità»-«gloria».

Cambiano le situazioni storiche e le attese d'Israele si rivestono di modalità differenziate. Resta però la sicurezza di una speranza lucidamente motivata. «Tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il Santo d'Israele, è chiamato Dio di tutta la terra» (Is 54,5). Nei titoli divini elencati Israele è invitato a contemplare la propria dignità e prospettare il proprio futuro. Sede eletta della gloria di Dio, Israele è segnato per sempre col nome grande del suo Creatore e Sposo; e come il Dio Santo opera infallibilmente per l'onore del suo nome, Israele ha il privilegio di riconoscere operante nella propria storia la norma di una fedeltà divina tanto solida quanto è vincente l'intenzione del Signore di essere redentore-salvatore e di santificare in tale modo il Suo nome grande. «Non cederò ad altri la mia gloria» (Is 48,11). «Il popolo che ho plasmato per me celebrerà le mie lodi» (43,21). Per riguardo a se stesso il Signore riscatterà e salverà, per fedeltà alle esigenze del suo santo nome egli vincerà l'indegnità stessa del popolo: «Sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te» (Os 11,9).

Solidità ma anche dinamismo; ed è un dinamismo aperto a misure che sono quelle di Dio. Perché ciò rientra nella legge epifanica di un progetto in cui il Santo si è fatto conoscere come il Santo d'Israele per la gloria del suo nome e la celebrazione della sua grandezza, la storia della salvezza si trova a procedere di redenzione in redenzione, certo, ma anche di novità in novità. «Ecco, faccio una cosa nuova» (Is 43,19). Non è spezzato il rapporto alle tradizioni antiche: ad intervenire sarà il Dio dei padri e il Redentore d'Israele, il Dio quindi fedele dell'elezione e dell'esodo. E' tuttavia affermato il modo in cui il Signore conferma il proget-

to del suo amore: si addice al Santo d'Israele manifestare la propria grandezza e dimostrarsi degno di adorazione e di lode con opere di salvezza sempre più meravigliose e ricche di splendore. Di novità in novità, abbiamo detto; dobbiamo precisare: è tanta la grandezza del Signore e tanto l'onore che si deve al suo santo nome, da imprimere alla storia della salvezza la fisionomia di un'opera tesa a svilupparsi di gloria in gloria.

E' proprio questa la certezza che apriva alla speranza biblica le prospettive di compiutezza che abbiamo visto esprimersi nei salmi del regno escatologico di Jahve e nella profezia del Deuteronomio, come anche, dopo l'esilio, nell'attesa dei «cieli nuovi» e della «terra nuova». Sarebbe illusorio chiudere alla teologia di specificare oltre i concetti impiegati la consistenza effettiva della palingenesi prospettata; ma è cosa certa ed insuizione distinta la premessa teologica che ha consentito al pensiero biblico di fare coincidere, nel segno del compiuto e del definitivo, la salvezza-rinnovamento d'Israele e la creazione-rinnovamento dei cieli e della terra: nulla di ciò che esiste potrà essere sottratto alla ricchezza epifanica del nome divino, e tutto ciò che esiste dovrà essere coinvolto nella opera-gloria che il Dio Santo, il Salvatore cioè d'Israele e il Creatore del mondo, si riserva di compiere a definitiva sua santificazione.

E' significativo che lo spessore teofanico riconosciuto alle cose della creazione e della storia, si trovi a condizionare anche il culto laudativo della religione biblica. «Ti lodino, Signore, tutte le tue opere» (Sal 145,10). Ciò che Israele comprendeva operante nella realtà, Israele proiettava anche nella celebrazione divina. Le «opere di Dio» sono «gloria di Dio» e, pertanto, finalizzate alla sua lode. Ma il Signore è «al di sopra di tutte le sue opere» (Sir 43,28) e «la sua grandezza non si può misurare» (Sal 145,3). Una misura c'è, però, ed è quella che il Santo, il cui nome è rivelato degno di ogni adorazione e celebrazione, intende imprimere alla propria immanenza, la misura cioè di uno splendore epifanico che dalle sue opere a Lui ritorni come una parola di lode sempre rinnovata perché sempre più carica della sua verità. E' «senza fine» la lode del Signore (Sal 111,10) perché è teofanico l'operare suo e perché, trattandosi di una teofania globale finalizzata alla santificazione di colui che è il Santo, il creato tutto e la storia tutta sono la sede attuale di un progetto che necessariamente è contemplato procedere di splendore in splendore e, quindi, di lode in lode.

L'attesa sicura delle «cose nuove» e dei prodigi inediti che abbiamo visto portare la fede d'Israele a prospettare una palingenesi totale infallibilmente promessa, ed il culto laudativo che ab-

biamo visto obbedire nella pietà biblica alla legge di un superamento continuo, si confermano a vicenda poiché procedono veramente da una matrice comune: la visione schiettamente teologale di un *Dio-Santo* che tutto riempie della sua *gloria* perché tutto sia, secondo le misure che gli sono proprie, rivelazione e celebrazione della sua grandezza.